





BS411  
.S47  
1953



Digitized by the Internet Archive  
in 2014







CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS  
INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"

---

LIBRARY  
OCT  
THEOLOG

✓  
Semana Bíblica Española. 1953, 1953

# XIV SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

(21-26 SEPT. 1953)

VALORACION SOBRENATURAL DEL "COSMOS"  
LA INSPIRACION BIBLICA  
OTROS ESTUDIOS

MADRID  
1954

**Nihil obstat**

DR. JOAQUÍN BLÁZQUEZ, Pbro.

**Imprimatur**

*Madrid, 27 de noviembre de 1954*

✠ LEOPOLDO, Patriarca de las Ind. Occ.  
Obispo de Madrid-Alcalá



SALUDO A LOS SEÑORES SEMANISTAS  
Y  
PRESENTACION DEL TEMA PRINCIPAL DE LAS SEMANAS

por el

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. LEOPOLDO EIJO GARAY

Patriarca de las Indias Occidentales, Obispo de Madrid-Alcalá,  
Director del Instituto "Francisco Suárez" de Teología,  
del Consejo Superior de Investigaciones Científicas



Señores Semanistas:

**C**UAN importantes y de cuán viva actualidad sean los temas, de estas dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos, que por la bondad del Señor tenemos la dicha de inaugurar hoy, todos lo podéis apreciar.

Después de la poda con que el duro y frío acero castiga la vid, se reconcentra la savia y reflorece con mayor vigor para más fructuosa y duradera vida. Ciertamente que la Iglesia de Cristo ha padecido más que en pasadas épocas desde hace siglo y medio; e innegable es que en nuestros días ofrece al mundo mayor vitalidad, y mientras los Estados y los regímenes políticos que apostataron de Cristo van con velocidad uniformemente acelerada a su ruina, ella sola luce en medio de tantas tinieblas como única aurora de salvación. Su savia es la sangre del Hombre-Dios que nunca se derrama si no es para redimir. Late esa sangre en el corazón de la Santa Iglesia y se extiende cada día más vivificando los miembros del Cuerpo Místico de Cristo.

Ayer se predicaba por los enemigos de Dios la laicización de la humanidad, y hoy la Iglesia presenta a la vista del mundo

la santificación de su laicado y su consagración al apostolado cristiano; si el Protestantismo negó el elemento jerárquico sacramental y redujo los poderes salvíficos a la acción individual de cada creyente, hoy, como vital reacción salvadora, surge en la Iglesia el estudio del poder de cada uno de los fieles, ya laicos ya jerarcas, en mutua trabazón y recíproca influencia, los unos para los otros y todos para la Iglesia y para Dios.

La teología del laicado, delicado tema sumamente actual, ocupará nuestra atención en la Semana Teológica. Préstase hoy muy despierta atención al valor e importancia de los laicos en el seno de la Iglesia. ¿Constituyen un elemento tan sólo pasivo, receptivo y discente? Es necesario que ese elemento de la Iglesia conozca bien sus prerrogativas para que desempeñe bien el papel que Dios le ha asignado. Si nuestros teólogos de la contrarreforma, por prudencia ante los errores protestantes que todo lo vinculaban al simple fiel, recalcaron casi únicamente el poder jerárquico, oportuno es hoy profundizar en el valor del simple fiel, pero asegurando bien la doctrina católica para evitar funestos recrudescimientos de heréticos errores. Porque, como ha escrito un teólogo muy aficionado, sin duda demasiado, a este asunto, no se trata de cambiar la realidad de las cosas. "En un sentido nada ha cambiado y nada cambiará jamás. Los seculares estarán siempre de rodillas delante del altar, sentados ante el púlpito... Pero, desde ahora, ellos harán todo esto de un modo diferente; o, al menos, haciendo todo esto ellos sentirán de manera diferente su situación de conjunto en la Iglesia... Los seculares formarán siempre en la Iglesia un orden subordinado; pero ellos están camino de encontrar de nuevo una conciencia más plena de pertenecer a ella orgánicamente como miembros activos, con pleno derecho y pleno ejercicio" (1).

---

(1) Y. M. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Paris, 1953), p. 7.

Un gran genio político del pasado siglo, desconocedor de la realidad católica, afirmó que nuestra Iglesia tiene todo su ser y existe y se acaba en su clericalato, mientras la protestante tiene todo su fundamento y constitución en la comunidad (Bismarck); acertó en lo referente al protestantismo pero erró totalmente en cuanto al catolicismo romano.

Un niño de nuestras catequesis le podría enseñar que la Iglesia es la congregación de los fieles cristianos regidos por sus obispos bajo la suprema potestad del de Roma, Vicario de Cristo. Esta definición contiene el doble elemento: la comunidad y sus jefes, un pueblo organizado, no una masa amorfa. Ambos elementos tan entrelazados y vitalmente organizados que no es Iglesia cada uno de ellos sin el otro. Ambos tienen un mismo bautismo, ambos una misma confirmación, ambos comunican repartida pero distintamente el poder de ser ministros sacramentales: Todos, unos y otros pueden bautizar; los que, de ambos elementos, se casan ya laicos ya eclesiásticos, no olvidemos a nuestros hermanos griegos, ellos mismos son los ministros de su matrimonio; los otros cinco sacramentos sólo el elemento jerárquico los administra, pero los administra a todos los laicos que quieran y puedan recibirlos; quienes reciben el sacramento del Orden, de los laicos salen y consagrados a los laicos viven, como consagrados a Dios, cara a Dios y cara a los laicos, ni son asumidos a la jerarquía sin intervención oficial y pública de los laicos, a los cuales hoy como siempre desde los primeros siglos se pide buen testimonio de los ordenandos; en el rito mismo de la ordenación de presbítero el Pontífice requiere solemnemente la intervención de los laicos diciendo: "Porque el piloto de la nave y los que en ella han de ir tienen el mismo interés de la seguridad o del temor común, pareja debe ser la sentencia de los que tienen común su causa"; pues no en vano fué instituído por los Padres que de la elección de

los que han de estar destinados al régimen del altar sea consultado también el pueblo; necesariamente obedece con mayor facilidad al ordenado quien dió consentimiento para la ordenación.

Tal y tan hondamente arraigada ha sido siempre en el Cuerpo Místico de Cristo la trabazón vital y orgánica de todos sus miembros. Un solo cuerpo y un solo espíritu, como llamados por una misma esperanza de la vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo. Un solo Dios y Padre de todos, que actúa por medio de todos, que habita en todos (Ef. 4, 4-6).

Es necesario que enriquezcamos nuestro tratado de Ecclesiológia desarrollando la doctrina atinente al laicado cristiano, de suerte que los jóvenes levitas que lo estudian no sólo estén convencidos de que no pueden vivir sino consagrados a los laicos, sino también sepan despertar en las conciencias de los simples fieles el espíritu de responsabilidad correspondiente a sus funciones vitales en el Cuerpo Místico de Cristo. La tarea que tienen por delante los teólogos, según expresa declaración de uno de los conocidos autores de estas cuestiones de laicología, no es nada fácil; y por necesidad tiene que ser incompleta y provisional en muchas de sus afirmaciones. Pero la dificultad de esta construcción teológica en torno a los seglares, como partes integrantes de la Iglesia, queda suficientemente compensada por los frutos que reportará a la vida toda del Cuerpo Místico; esta conciencia, actualizada cada día más, de los seglares, acerca de la misión que Dios les ha reservado en el Reino de Dios, junta y subordinadamente a la jerarquía...

De "puesto honorífico" califica el Papa Pío XII en la Encíclica "Mystici Corporis" el lugar que Dios ha señalado en su Iglesia a los fieles que no forman parte de la jerarquía. Ahí tienen ahora nuestros teólogos un punto de apoyo y de arranque para elaborar la doctrina sistematizada y orgánica de lo

que ese "puesto honorífico" supone y entraña para los seculares... La teología bíblica y patristica, con la abundantísima aportación doctrinal del Magisterio de los últimos Papas sobre todo; la luz de la historia y las normas jurídicas del Código de Derecho Canónico, son fuentes inagotables y directrices segurísimas que los teólogos han de utilizar en estas formulaciones sobre los seculares en la Iglesia.

Y ahora advierto que debo darme a mí mismo el alto, pues no me toca exponer estos temas sino solamente presentároslos. Escogidos y preclaros maestros los desarrollarán y nos proveerán de sana y segura doctrina.

\* \* \*

El tema central de la Semana Bíblica es también de mucha actualidad, porque está un poco de moda su estudio, y es de maravillosa y trascendente grandeza. Se trata de interpretar pasajes bíblicos, principalmente paulinos, sobre Cristo y el Cosmos.

El Verbo por quien todo ha sido hecho ¿lo ha ordenado todo a su persona divina humanada? ¿Es el universo creado esa que San Pablo llama (Rom. 8, 22) creación entera que lanza su gemido universal y anda toda ella con dolores de parto, porque la creación (Rom. 8, 20) fué sometida a la vanidad, con esperanza de que también la creación misma será liberada de la servidumbre de la corrección pasando a la libertad de la gloria de los hijos de Dios? Es decir que no sólo nuestro planeta la Tierra que ha sido regada con la divina sangre, sino hasta los astros de las más remotas galaxias, y no sólo los gigantescos soles sino hasta los más diminutos componentes de todos los átomos creados giran y gravitan en el orden de la elevación sobrenatural del hombre de la tierra por la encarnación humana

del Verbo? Porque San Pablo enseña que de El y por El y para El son todas las cosas (Rom. 11, 36).

Y San Pedro (II, 3, 13 ss.) escribe de los futuros nuevos cielos y nueva tierra que predijo Isaías (65, 17; 66, 22), y enseguida alude a San Pablo que escribió de esto "según la sabiduría que le fué dada, como asimismo lo hace hablando de esto en todas las epístolas; en las cuales, sigue San Pedro, hay algunas cosas difíciles de entender, las cuales los indoctos y poco asentados tuercen, lo mismo que las demás Escrituras, para su propia perdición".

Tratamos, pues, de interpretar estas difíciles cosas y de procurar no torcerlas para perdición nuestra.

¿Está todo el Cosmos ligado a la redención que Dios-Hombre realiza en este minúsculo rincón del universo mundo? ¿O hay que explicar la universalidad de las amplísimas palabras bíblicas como las de Josué (10, 12): Párate, cállate, estate, oh sol, que no demuestran que gire el sol en torno a la Tierra? Santo Tomás de Aquino (2-2, 98, 3 ad 2) explicando aquello del Exodo (33, 2) "hablaba Dios a Moisés cara a cara" dice que según la opinión del pueblo habla la Escritura. ¿No hablarán San Pedro y San Pablo según la opinión del pueblo, según el concepto general entonces de geocentrismo y antropocentrismo?

Los sabios profesores encargados de enseñarnos desarrollando tan interesantes temas resolverán la incógnita.

\* \* \*

Creo, Señores Semanistas, que estamos todos de enhorabuena con la novedad introducida este año de suprimir la sesión pública de por la mañana para consagrarla a sesiones reservadas a los señores profesores que emplearán cada día dos o tres



horas en discutir puntos difíciles en que no todos estamos de acuerdo, a pesar de lo mucho que deseamos estarlo.

Quiera Dios Nuestro Señor derramar sus luces sobre todos para auge, incremento y mayor progreso de las Ciencias Sagradas en nuestra amadísima Patria, anhelo que es el alma, desde hace ya catorce años, de estas Semanas, que son gloriosas, Señores Profesores, por vuestras sabias aportaciones, y muy útiles siempre para nuestro católico pueblo.



RESUMEN DE LAS SESIONES DE ESTUDIO Y DISCUSION  
DE LA XIV SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

por el

Dr. D. SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS



**E**L tema propuesto para estas sesiones era “la divina inspiración de la Sagrada Escritura”. Por doble motivo parecía oportuno. Las discusiones de Semanas anteriores en torno al llamado *sentido pleno* habían puesto de relieve las dificultades que contra su posibilidad parecían surgir de la explicación teológica de la instrumentalidad hagiográfica, y para fundamentar las respuestas a ellas se alumbraban análisis del concepto de inspiración en los que no todos convenían. La finalidad que con este replanteamiento se pretendía recortaba la aparente amplitud y generalidad del tema. ¿Qué es lo teológicamente adquirido y qué lo opinable en la explicación común del concepto de inspiración? ¿Cabe el sentido pleno dentro de la explicación corriente que suele hacerse a base del concepto escolástico de instrumentalidad? Y si ahí no cabe, ¿es preciso negar su existencia? O, por el contrario, ¿es tan cierta ésta que sea preciso revisar y aun reformar aquella explicación para darle cabida?

*Día 21.* — Comenzó la sesión con la lectura del trabajo del P. Arndlich: *Naturaleza de la inspiración según el Cardenal J. B. Franzelin* (1).

Por ausencia del ponente no pudo ponerse a discusión la interpretación histórica que éste daba del teólogo vaticano. Pero sí se planteó claramente la cuestión de método que diferencia a Franzelin de otros teólogos cuando se trata de elaborar el concepto de inspiración.

---

(1) Texto completo en pp. 121 ss.

La mayoría estuvieron de acuerdo en rechazar la distinción de Franzelin entre elemento formal y elemento material del libro, y en considerar de escasa importancia la diferencia metodológica entre partir del concepto de autor (Franzelin) o de inspiración (Lagrange), ya que realmente en ambos casos entra en juego el concepto de instrumentalidad, y cada día con mayor relieve. Alguien quiso acentuar la discrepancia, alegando que Franzelin empleaba el concepto suareciano de instrumentalidad divergente en muchos puntos, como es sabido, de la explicación tomista. Se llegó, no obstante, a convenir en que la diferencia entre ambas concepciones de la instrumentalidad no existe cuando se trata de la instrumentalidad hagiográfica ni en Suárez, ni en Franzelin, ni en ninguno de los posteriores. Incidentalmente, a propósito de una cita que se adujo del P. Benoit, se discutió sobre si era o no perfectamente aplicable a la inspiración bíblica lo que Santo Tomás enseñó sobre la inspiración profética.

A continuación el Sr. Moderador leyó una breve ponencia del P. José María Bover, S. J., igualmente ausente: *Noción de causa instrumental aplicable a los hagiógrafos*.

En esta noción de instrumento concurren varias circunstancias dignas de consideración:

- 1) Es antiquísima en la tradición patristica, más antigua que la de *autor*.
- 2) Está tomada de los instrumentos más auténticamente tales, cuales son los mecánicos y músicos.
- 3) La noción metafísica de ellos extraída por Santo Tomás es sencillísima, simple formulación de la apreciación común.
- 4) La noción de instrumentalidad es fecundísima. Es axioma fundamental y primario de la inspiración hagiográfica especulativamente considerada.
- 5) Esta noción tomística es independiente de las ulteriores cuestiones escolásticas, nacidas del prurito de aplicar la noción de instrumentalidad a instrumentos impropriamente tales.

*Conclusión.* — Parece temerario pensar en abandonar la noción de instrumento por dificultades de otro género, cuya solución deberá buscarse en otros principios.

Sobre el punto primero no todos estuvieron de acuerdo, porque pensaban que en la Escritura están igualmente claros el concepto de Dios

autor y el de hombre instrumento. Y aun así el dato revelado contiene un concepto vulgar de instrumento que preescinde de ulteriores precisiones filosóficas. Por su parte, los Santos Padres desarrollaron simultáneamente ambos conceptos.

El segundo punto fué aceptado sin discusión.

En cuanto al tercero, alguien opuso reparos de escasa importancia.

Más discutido fué el punto cuartó. Y es que algunos entendieron la afirmación del P. Bover en sentido exclusivo, cuando en realidad él no niega que deban entrar otros elementos en la elaboración del concepto teológico de inspiración, sino que sostiene que se debe buscar a base de la instrumentalidad la explicación racional de todos los datos revelados sobre la naturaleza de la inspiración bíblica. Una cosa son los datos revelados y otra la explicación teológica de los mismos.

*Día 22.* — El M. I. Sr. D. Gumersindo Cuadrado Maseda dió lectura a su comunicación: *La divina inspiración de la Sagrada Escritura* (2).

Toda la discusión se centró en torno a la naturaleza de la íntima penetración que el ponente establecía entre la causa principal y la instrumental. Para unos consistía en la simple elevación por parte de Dios de la actividad humana del hagiógrafo para producir un efecto divino. Para otros, la inspiración pone algo físicamente en el hombre instrumento, algo que por recibirse en el entendimiento a modo de cualidad se llama "lumen". A los primeros esto parecía una infiltración de la doctrina tomista sobre la profecía en la doctrina de la inspiración.

Nadie concebía el "lumen" como iluminación sobre el objeto que aumente su claridad a los ojos del hagiógrafo. Pero muchos insistían en la necesidad de admitirlo como un aumento de la "vis cognoscitiva" o "judicativa" del hombre instrumento, que dé razón de la infalibilidad "in actu primo" o "antededenter ad effectum", que es necesaria en los juicios del hagiógrafo. A otros, en cambio, les parecía que esa infalibilidad "antededenter ad effectum" proviene de ser Dios quien juzga lo mismo que juzga el hagiógrafo, sin necesidad de que la mente de éste reciba algo que perfeccione su "vis judicativa" hasta hacerle infalible "antededenter ad effectum". Y daban este argumento: Si el hombre recibiera ese aumento de su "vis judicativa" que le convirtiera en infalible, él sería—con ese "lumen" sobreañadido—la causa principal del efecto, ya que éste se asimilaría a la virtud propia del hombre. Ocurriría como ocurre en los actos sobrenaturales viales, de los cuales

---

(2) Texto completo en pp. 165 ss.

son causa principal las potencias del hombre, vigorizadas con los hábitos sobrenaturales infusos.

En otros términos: ese "lumen" recibido en la mente del hagiógrafo no daría razón de la instrumentalidad de éste, ni de la principalidad causal de Dios. Y, por otra parte, explicados estos dos extremos de otra manera, no es necesario ese "lumen" para dar razón de la infalibilidad de los juicios.

La mayoría, no obstante, siguió creyendo necesaria la existencia del "lumen" como cualidad recibida en la potencia intelectual del hagiógrafo.

*Día 23.* — Se comenzó la sesión con la lectura de dos ponencias presentadas "per modum unius" por los RR. PP. Fernando Sebastián y Pedro Franquesa, C. M. F.: *Elaboración teológica de la inspiración* (Sebastián) (3). *El sentido "plenior" es sentido bíblico* (Franquesa) (4).

Con estas dos ponencias se llegó al núcleo central de las discusiones de años anteriores, que nos habían movido a replantear el concepto teológico de inspiración: ¿Cómo salvar la posibilidad del llamado sentido pleno reteniendo la explicación teológica de la inspiración a base del concepto de instrumentalidad?

En los días anteriores los defensores del sentido pleno mostraban desconfianza y ponían limitaciones al empleo del concepto de instrumentalidad, porque se veía la dificultad de salvar aquél. Los ponentes de este día se mostraron partidarios de la aplicación de la instrumentalidad en la elaboración teológica de la inspiración, introduciendo como solución a la dificultad propuesta el principio de que el hagiógrafo es *instrumento de Dios no para conocer, sino para juzgar*. Según esto, podían los autores inspirados expresar afirmaciones cuyo contenido total acaso no conocieran, pero que conocía e intentaba Dios.

Sobre este punto neurálgico se centró la discusión. La mayoría estuvo en desacuerdo con los ponentes. Se estimaba que nadie, al emitir un juicio, afirma absolutamente sino lo que conoce del objeto. Poco importa, pues, que la comprensión que Dios tiene del sujeto y del predicado sea mayor que la del hagiógrafo. Si el hagiógrafo sólo afirma lo que conoce, y esa afirmación es la que resulta elevada por Dios, habremos de decir que Dios no afirma sino lo que el hagiógrafo conoce. En otros términos: el ámbito de la afirmación o negación de cualquier juicio se limita automáticamente con necesidad psicológica por la comprensión que tenga de los dos términos el que juzga.

(3) Texto completo en pp. 177 ss.

(4) Texto completo en pp. 187 ss.



A esto respondían los ponentes que, siendo los juicios inspirados juicios de Dios, la afirmación habrá de medirse forzosamente por la comprensión total de los conceptos empleados, ya que Dios afirma tal como El conoce.

Tampoco esto fué admitido por la mayoría. Porque una cosa es decir que Dios conoce las cosas comprensivamente y otra que Dios diga todo lo que sabe de las cosas.

Instaban los ponentes y los numerosos partidarios de su teoría: Dios no dice todo lo que sabe de la cosa, pero sí todo lo que encierra el concepto objetivo que emplea. A lo cual respondían los objetantes: Dios emplea los conceptos tal como están en la mente del hagiógrafo. Si los empleara de otra manera, su juicio sería distinto o más amplio que el del hagiógrafo, y ese plus o no está expresado, o si lo está, el hagiógrafo, al expresarlo, ha sido un instrumento al dictado.

Y no se hizo más luz. Unos siguieron defendiendo que la inspiración recae sobre juicios limitados por el conocimiento del hagiógrafo. Otros acabaron manteniendo que los juicios inspirados no tienen por parte de Dios otra limitación que la impuesta por la comprensión objetiva de las palabras empleadas por el hagiógrafo.

*Día 25.* — Continuó la discusión del día 23, pero sin llegar a ningún cambio de postura por ninguna de las dos partes contendientes. Se matizaron algunos puntos, tales como la necesidad de admitir sentido pleno en el caso de palabras divinas referidas simplemente por el hagiógrafo—que fué suscrita por todos—y la distinción que alguien sugirió entre los juicios esenciales y existenciales en cuanto a la posibilidad de mayor o menor comprensión subjetiva que en aquéllos puede darse, pero no en éstos.

Ante la imposibilidad de llegar a ningún acuerdo, se procedió a la lectura de dos nuevas comunicaciones, una del P. José María Bover, S. J., y otra del P. Máximo Peinador, C. M. F.

*El sentido de la Historia en la Escritura y la clasificación actual de los sentidos escriturísticos* (Bover).

“El P. Courtade, en *Recherches de Science religieuse* (36, 1949, 136-141), ha excogitado un nuevo sentido bíblico, que pretende introducir en la clasificación usual.

*Crítica del artículo.* — El estudio del P. Courtade es interesantísimo, y arroja mucha luz en la interpretación de todo el Antiguo Testamento. Esto no obstante, su teoría se basa en un equívoco: el doble significado de la palabra *sentido*. *Sentido* equivale a *significación* y también a *dirección*. En el primer significado, que es más ordinario,

pertenece al género de *signo* (o de causa ejemplar); en el segundo, al de *finalidad*. Ahora bien: en hermenéutica, sentido se toma exclusivamente bajo el concepto de *significación*, respecto del cual es enteramente heterogéneo el de *finalidad*, al cual pertenece el *sentido de la Historia* propuesto por el P. Courtade. El cual, por tanto, no puede introducirse como elemento de una nueva clasificación de los sentidos "escriturísticos".

Esta vez el acuerdo de los semanistas con el ponente fué unánime.

Acto seguido el P. Máximo Peinador leyó las líneas generales de un escrito dirigido por él al Sr. Moderador en contestación a algunas sugerencias de éste en sus comunicaciones referentes al tema que fueron leídas en Semanas anteriores (5). La ponencia del P. Peinador (6), se titulaba, *Justificación del sentido "plenior" dentro de las necesidades a que responde*. Su finalidad era demostrar que los cuatro capítulos, por los cuales el Dr. Muñoz Iglesias cree que han llegado los autores a establecer el sentido *plenior* (7), son otras tantas necesidades que justifican plenamente la elaboración de este nuevo capítulo de la Noemática Bíblica. Su conclusión vino a ser: esas cuatro necesidades, hoy más que nunca sentidas, no crean ahora el *sensus plenior*, sino que han sido la ocasión de estructurar teológicamente un sentido bíblico que de manera imprecisa latía y era exigido por la interpretación neotestamentaria de los textos del Antiguo Testamento y por la Tradición y Magisterio eclesiásticos especialmente en materia mariológica.

El Dr. Muñoz Iglesias, directamente aludido, manifestó que no fundaba él en ese origen circunstancial del llamado "sensus plenior" sus escrúpulos sobre la existencia y aun la posibilidad del mismo, sino, como puede verse por su aludido escrito, en lo endeble de la prueba bíblica y tradicional por lo que a la existencia se refiere, y en la doctrina de la instrumentalidad hagiográfica por lo que atañe a su posibilidad. Este segundo punto ha sido ampliamente discutido en las sesiones precedentes, y del primero se tratará en la discusión de la ponencia del P. Ausejo.

*Día 26.*— Se abre la discusión con la lectura de la ponencia del P. Seraffín de Ausejo, O. F. M. Cap.: *Citas del Antiguo Testamento en el Cuarto Evangelio* (8).

(5) S. MUÑOZ IGLESIAS: *Problemática del "sensus plenior"*, en "XII Semana Bíblica Española" (Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1952), páginas 223-259; ídem.: *El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario*, en "Estudios Bíblicos", XII (1952), 159-183.

(6) Vide pp. 621 ss.

(7) *Problemática del "sensus plenior"*, págs. 226-228.

(8) No se ha publicado.

## I. — Preliminares:

1. Citas con la fórmula “ut adimpleretur” o con otras equivalentes y citas sin tales fórmulas. ¿Tienen, por eso mismo, valor diferente?
2. Significado concreto que le damos a cada uno de los sentidos: *literal*, “*connexive*”-*implícito* o “*plenior*” (o también “*supra-litteralis*”), *típico* o *espiritual* y *acomodaticio*.

## II. — Textos del A. T. citados por San Juan:

1. En sentido *literal*.
2. En sentido “*connexive*”-*implícito* o “*plenior*”.

## III. — Textos del A. T. que en el IV Evangelio parecen aplicados:

1. En sentido *típico* o *espiritual*.
2. En sentido *acomodaticio*.

*Apéndice.* — Palabras proféticas de Jesús citadas posteriormente en el mismo Evangelio al momento de cumplirse.

*Conclusiones.* — Particularmente respecto del sentido “plenior”, el cual sólo nos parece admisible en aquellos textos o frases proféticas que el evangelista o Jesucristo *amplían*—y no solamente explican o declaran mediante nueva revelación, aunque dentro de la misma corriente general del pensamiento—. Limitada la existencia del sentido “plenior” a tales casos, la instrumentalidad del autor humano en la inspiración y la noción del sentido “plenior” (o también “supraliteral”) pueden hermanarse perfectamente”.

Con el tema de esta comunicación se llegaba por otro camino al fondo del problema debatido sobre la posibilidad y existencia del “sensus plenior”. Las ponencias de los tres primeros días, si hubieran logrado aunar los pareceres, habrían llevado a establecer la posibilidad o imposibilidad de dicho sentido dentro de la explicación teológica de la inspiración bíblica, construída a base del concepto de causalidad instrumental. En el caso afirmativo quedaría aún por demostrar la existencia de tal sentido. Y en el caso contrario, la dificultad de compaginar ambos conceptos habría de ceder necesariamente ante la demostración dogmática de dicha existencia.

Este último día nos planteamos la cuestión desde otro punto de vista: ¿Hay algo en las fuentes reveladas, concretamente en la misma Escritura, que nos obligue a admitir la existencia del llamado “sensus plenior”?

El trabajo del P. Ausejo no resolvió plenamente la cuestión, porque si bien su conclusión fué en líneas generales negativa, se limitaba al IV Evangelio.

Los semanistas, que habían llegado a interesarse vivamente en el problema, sometieron a examen los textos que a su parecer podían ser más decisivos en la materia: textos del Antiguo Testamento que en boca de Cristo y de los Apóstoles o en la pluma de los hagiógrafos neotestamentarios parecen dotados de un sentido que, sin ser típico, rebasa el literal histórico conocido e intentado por el hagiógrafo viejo-testamentario.

Se adujeron, aparte de Luc., 24, 27, y en relación con él: Joel, 3, 1-5, citado en Act., 2, 16-21; Salmo 15, 8-11, citado en Act., 2, 25-31; Dt., 18, 15-19, citado en Act., 3, 21-25, al que se dice aludía el mismo Cristo en Joh., 5, 46, y Salmo 2, 7, citado en Act., 13, 33, y en Hebr., 1, 5 y 5, 5.

Tampoco se llegó a una conclusión que satisficiera a todos.

1.º Porque casi siempre se trata de textos proféticos en los que no nos consta que el profeta, iluminado por Dios, no viera este cumplimiento que le atribuye el Nuevo Testamento; y en todo caso, esta atribución, a lo más, nos obligaría a admitir lo que todos admiten: que en las frases que Dios revela al profeta, y que eran ya palabras de Dios antes de su consignación por escrito, puede Dios decir, y acaso de hecho dice, mucho más de lo que entiende el profeta; este más amplio sentido no hubo de ser necesariamente captado por el hagiógrafo, que sólo consignó aquellas frases.

2.º Porque para deducir de ahí la necesidad de admitir el llamado "sensus plenior" habría que demostrar que los autores del Nuevo Testamento intentan verdaderamente argumentar, y que su forma de hacerlo no responde a un procedimiento entonces usual de acomodación. Aun así estimaban algunos semanistas que debería excluirse positivamente la posibilidad de que en estos casos arguyan del sentido típico o del literal, deduciendo consecuencias que serían ciertas por nuevas revelaciones.

3.º Porque la mayoría de los textos aducidos, según gran número de semanistas, se refieren a una totalidad dentro de la cual están incluidos los casos particulares a los cuales los aplican los autores del Nuevo Testamento por una nueva revelación. Así, por ejemplo, Joel anuncia la totalidad de la efusión del Espíritu Santo en los tiempos mesiánicos. En esa totalidad entra la primera efusión carismática del día de Pentecostés, pero también, sin duda, las demás que se realizarán en la Iglesia hasta el fin de los tiempos. Acaso el profeta no vió

este caso particular—ciertamente no los vió todos—; Dios, sí. ¿Diremos por eso que Dios dijo por Joel los casos particulares? También Cristo sabía quiénes son todos y cada uno de los que van por el estrecho camino de la salvación. Y, sin embargo, ¿diremos que cuando nos dijo que eran pocos nos dijo quiénes son éstos? Cuando en el Cielo los veamos, podremos decir: éstos son aquéllos. Cuando San Pedro vió la efusión carismática de Pentecostés, pudo también decir: esto es aquello de que habló—globalmente—Joel. Lo mismo, pensaban algunos se-manistas, podría decirse del texto de Dt 18: Moisés habla de la institución profética o serie de profetas. Y en el mismo sentido habla Dios. Cristo es el profeta por excelencia. De El hablan Moisés y Dios en el Dt., aunque siempre en ese sentido global. Tal vez pudiera decirse lo mismo del Protoevangelio, donde ni Cristo ni María están expresados *in individuo*, sino que sólo se revela la victoria de la Humanidad, sin decir quiénes la obtendrán ni en qué grado. Pero la Iglesia puede decir que allí se contienen, como el caso particular y eminente en la totalidad.

Resumiendo: Estas sesiones de discusión no habrán logrado—lo que nunca se intentó—poner de acuerdo a los profesores que en ellas intervinieron; pero han servido para aclarar posiciones y para que cada uno pueda contrastar—corrigiéndolo o confirmándolo—su propio punto de vista.



I

VALORACION SOBRENATURAL DEL COSMOS  
SEGUN LA BIBLIA





MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, O. P.

De la Facultad Teológica de S. Esteban (Salamanca)  
y de la Pontificia Universidad Eclesiástica

## EL REINADO DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

## SUMARIO

- a) Concepto de "Reinado" en la literatura bíblica del Antiguo Testamento.
- b) La base teológica del "Reinado" de Dios:
  - 1) Sobre la naturaleza en general.
  - 2) Sobrenaturalización del Cosmos.
  - 3) Sobre el hombre como ser racional.
  - 4) Yahve, Rey del pueblo escogido.
  - 5) Yahve, Rey del mundo, "Rey de los cielos"...
  - 6) ¿"Reinado" escatológico?

Conclusiones.

## INTRODUCCION

**D**IVERSAS son las expresiones en la literatura del A. T. para traducir el concepto de "reino", de "realeza" (מַמְלָכָה, מְלוּכָה, מַמְלְכוּת, מְלֻכוּת) las cuales tienen primeramente un sentido abstracto, para significar después algo vinculado a un territorio y a una sociedad.

### LA BASE TEOLOGICA DEL "REINADO DE DIOS"

En realidad la base más profunda de la idea de Reino de Dios en el A. T. la encontramos implicada en el mismo relato de la creación de las cosas tal como aparece en el primer capítulo del Génesis. En un momento sin nombre un Ser trascendente fuera de todo lo temporal y tangible lanzó a la existencia un mundo concreto, tangible y real. Es decir, en la frase "in principio creavit Deus coelum et terram" y en las inmediatamente siguientes late una idea altísima, base granítica de todas las elucubraciones teológicas de todo el A. T. Elohim, existiendo "antes, fuera y sobre todas las cosas" pone en movimiento según la mentalidad primitivista del hagiógrafo a un torbellino de seres que se suceden según un orden establecido por una inteligencia superior, y responden a una idea que los hace por ello mismo buenos sustancialmente: "et vidit quod esset bonum" (1). Nada encontramos aquí de una lucha de fuerzas caóticas que pugnan entre sí para prevalecer, y menos ninguna huella hallamos aquí de aquella resistencia de una masa

---

(1) Gén. 1, 5.

primitiva informe a ser modelada por la primera tríada babilónica Anu, Enlil y Ea. Al contrario, aquella primera "masa caótica", efecto del primer impulso creador de Elohim, y aquel "tohu wabohu" indefinible de la primera etapa de la creación se presta dócilmente en manos de Elohim a ser modelado, ordenado y distinguido según el beneplácito libérrimo y autártico del Hacedor. Es difícil expresar de un modo más enérgico esa omnipotencia de Dios haciendo venir a la existencia a todos los seres por su turno según lo que estaba prefijado en los planos de aquel misterioso Ser llamado por el autor sagrado Elohim. Nada de emanaciones panteístas, ni de historias teogónicas absurdas, como encontramos en las literaturas de los otros pueblos, sino que una Fuerza superior domina la materia y modela como el alfarero trabajando en su torno, con libérrima independencia, esa masa caótica primitiva, haciéndola servir a sus designios de Creador. La voluntad de Dios pues, determina la realidad de las cosas.

Aunque en realidad no sepamos en qué época ha sido redactado este primer capítulo del Génesis, no obstante su doctrina constituye el eje sustancial y el soporte de toda la teología del A. T. Un Dios Creador, superior a todo lo creado, anterior a todo y trascendente, es la idea fundamental que late en todos los libros del A. T. En la narración del capítulo segundo en un estilo menos esquemático, nos pinta con toda ingenuidad y colorido la formación del hombre como culminación de una obra creativa que supone conocida del lector, la cual había tenido por efecto la aparición del mundo visible con toda variedad de seres.

Para todo fiel israelita el Dios que había entrado en relaciones particulares con los Patriarcas y el mismo pueblo escogido era el mismo Hacedor de cielos y tierra en toda su totalidad y magnitud, y como tal, Señor absoluto de todos los vivientes, y de los seres inanimados. El mismo hombre, fuera de la raza que fuere, tenía su origen en una primitiva pareja humana bendecida por el Omnipotente y Hacedor, que había recibido por "delegación" el señorío sobre todo lo creado, constituido en verdadero "vicario" de Dios. Y en calidad de tal es representado pasando revista a todos los animales para imponerles el nombre. Pero ese señorío era condicionado y subordinado, y de ahí la prueba de la tentación, con las trágicas consecuencias de la fatal caída.

#### 1. SOBRE LA NATURALEZA EN GENERAL

Nada hay en realidad en los relatos del Génesis que limite la omnipotencia divina frente a las creaturas, sino que al contrario, todas son expresión de su voluntad, y como tales sujetas a sus leyes. Dios domina

las fuerzas de la naturaleza, y a todos los seres señala un fin concreto y específico. En el proceso descriptivo del relato del primer capítulo del Génesis todo va apareciendo y se subordina hacia una última obra final, la creación del hombre, al que se confiere el dominio sobre todos los seres, pudiendo hacer uso de ellos según su conveniencia, pero el mismo hombre se halla orientado y sujeto radicalmente en sus actividades al Creador. La prohibición de no tocar el árbol de la ciencia del bien y del mal es un símbolo, en la mentalidad del hagiógrafo, de esa subordinación querida por Dios inherente al hombre en su condición esencial de creatura. Y la pena impuesta a los prevaricadores es una prueba más de esa potestad omnímoda del Creador frente a una creatura que ha pretendido liberarse de los vínculos sustanciales que la ligaban a El como Causa de su mismo ser.

Ese dominio total que Dios tiene como Señor natural de las creaturas será la base de un dominio ético espiritual, y en consecuencia el Reinado espiritual que tenga sobre las creaturas racionales se basa sustancialmente en esta suprema Realeza que ejerce sobre ellas ya como Autor de todo ser material y espiritual.

Todas las páginas del A. T. se hallan penetradas de esta profunda soberanía de Dios-Creador sobre los seres. El Dios-Schadday de los Patriarcas y el Dios-Yahve de la teocracia mosaica es el centro de toda la creación, y el Soberano de todos los pueblos en cuanto que todos deben su existencia como tales al Dios-Hacedor, el Yahve-Elohim de los primeros capítulos del Génesis.

Wellhausen ha pretendido trazar un esquema evolutivo de las ideas religiosas en Israel. El término de ese proceso evolutivo religioso sería el monoteísmo absoluto con sus exigencias ético-espirituales de la época profética como culminación de todas las ideas teológicas del A. T. En realidad la idea monoteísta está germinalmente en los documentos más antiguos de la Biblia. Ciertamente que en la época profética la Religión israelita llegó a una altura espiritual muy superior a la época del Sinaí, pero en realidad ellos no hicieron sino desentrañar los gérmenes morales y espiritualistas contenidos en el pacto por el que se constituyó la teocracia hebrea bajo la égida del Libertador Moisés.

Es en *los Salmos* donde mejor se refleja ese profundo sentimiento de soberanía de Dios sobre todo lo creado. Ciertamente que algunos de ellos son de fecha relativamente reciente, pero seguramente algunos de ellos se remontan ya a los primeros años de la monarquía davídica. El salmista es el reflejo de aquel grupo selecto espiritualista que encontramos en todas las épocas de la historia hebrea, fiel continuador de las

mejores tradicionales del Yahvismo más ortodoxo, y por eso es el más indicado para expresar las altas ideas religiosas que en medio de todas las vicisitudes se fueron trasmitiendo como fuego sagrado a través de las generaciones, y sus ideas teológicas coinciden de un modo particular con las de los grandes Maestros del Yahvismo tradicional, los Profetas, que habían sido establecidos en el pueblo escogido como "vigias" para velar por la formación religiosa del pueblo escogido.

Al expresar sus ideas religiosas los salmistas reflejan la mentalidad semítica respecto a su concepción cosmogónica del universo. Como los semitas en general, los salmistas suponen constituido el Universo de tierra, mar y aire. Y la tierra, morada del hombre, se hallaba asentada sobre las fuentes del abismo, y sus montes eran las grandes pilastras que sostenían la bóveda que a modo de tienda de campaña se extendía sobre el orbe. En ella no faltan las correspondientes compuertas móviles a voluntad de Dios para los tiempos de la lluvia y de la inundación. Sobre ella se hallan los depósitos de rocío y de las aguas torrenciales, y sobre todo esto hay un lugar inaccesible llamado "cielos de los cielos", donde se halla como en un regio alcázar el Hacedor, que gobierna en su majestad todo lo creado, sin que le falte una espléndida guardia de corps, formada por sus "ángeles", al estilo de las cortes orientales. Esa concepción de un Dios asentado sobre la cúspide de la gran pirámide del mundo es un modo de expresar su trascendencia sobre todo lo creado:

"De Yahve es la tierra y cuanto la llena,  
el orbe de la tierra y cuantos la habitan.  
Pues El es quien la fundó sobre los mares,  
y sobre las olas lo estableció" (24, 1-2).

"Revestido de luz como de un manto,  
como una tienda desplegó los cielos.  
Alza sus moradas sobre las aguas.  
Hace de las nubes su carro,  
y vuela sobre las alas de los vientos" (Sal. 104, 2-3).

"Dió orden a sus nubes,  
abrió las puertas del cielo" (Sal. 70, 23).

"Está Yahve en su alcázar santo,  
tiene Yahve en los cielos su trono.  
Ven sus ojos,  
y sus párpados escudriñan a los hijos de los hombres" (Sal. 1, 11, 4).

"El que cabalga sobre los cielos de los cielos eternos,  
el que hace oír su voz, su voz potente" (Sal. 68, 34).

Dios Altísimo se halla como algo trascendente a la creación, y la gobierna como Señor único:

“Porque tiene en sus manos las profundidades de la tierra,  
y suyas son también las cumbres de los montes.  
Suyo es el mar, pues El lo hizo,  
suya la tierra, formada por sus manos” (Sal. 95, 4-5).

Todas las cosas le pertenecen como Creador, y en consecuencia es el Señor absoluto que puede disponer de ellas sin necesidad de pedirselas prestadas a nadie:

“No quiero yo tomar becerros de tu casa,  
ni de tus apriscos machos cabríos.  
Porque mías son las bestias de los bosques,  
y los miles de los animales de los montes.  
Y en mi mano están todas las aves de lo alto,  
y todos los animales del campo.  
Si tuviera hambre no te lo diría a ti,  
porque mío es el mundo y cuanto lo llena” (Sal. 50, 9-12).

En este dominio absoluto sobre todos los seres se muestra su omnipotencia omnímota,

al dominar las fuerzas de la naturaleza más temibles

y rebeldes. Hasta el mismo océano, símbolo tradicional de las fuerzas turbulentas, con sus monstruos tradicionales míticos se rinde dócilmente a su voluntad:

“Yahve, Dios de los ejércitos. ¿Quién que te iguale?,  
eres poderoso, ¡oh Yahve! ceñido de la fidelidad,  
Tú dominas la soberbia del mar,  
cuando se embravecen sus olas, tú las contienen.  
Tú quebrantaste a Rahab, como a un enemigo herido,  
y con tu brazo fuerte dispersas a los enemigos.  
Tuyos son los cielos, y tuya la tierra,  
el orbe de la tierra, cuanto lo llena, tú lo formaste.  
Tú creaste el aquilón y el austro,  
el Tabor y el Hermón saltan al oír tu nombre” (Sal. 89, 9-13).

“Con tu poder dividiste el mar,  
y rompiste en las aguas las cabezas de los monstruos,  
tú aplastaste la cabeza del Leviatán,  
y le diste en pasto a los monstruos marinos,  
tú hiciste brotar las fuentes y torrentes,  
y secaste ríos caudalosos.

Tuyo es el día y tuya la noche,  
 tú estableciste la luna y el sol,  
 tú marcaste los límites a la tierra,  
 tú fijaste el verano y el invierno" (Sal. 74, 13-17) (2).

No sólo la omnipotencia se refleja en la obra creadora de Dios, sino sus atributos de sabiduría y bondad. En efecto, los cielos y la tierra tienen un lenguaje misterioso. El salmo 19 personifica a la naturaleza en su acción de homenaje supremo al Creador. Los cielos y el firmamento son como una gran sinfonía de armoniosos acordes que cantan la gloria del Creador, cuyas huellas se parecían por doquier, en tal forma que la "gloria de Dios", es decir, Dios manifestándose y derramándose en la obra de la creación en su sabiduría y bondad, se halla difundida en todo el orbe creado. El día y la noche son como dos coros que alternativamente salmodian en un lenguaje misterioso, cuya clave sólo ellos conocen, un himno de alabanza al Hacedor. Como soldados de turno en sus vigiliass castrenses cada día trasmite al siguiente la consigna recibida. Un día al apagarse en el ocaso trasmite al día que alborea en el oriente el mensaje de la gloria del Creador, que es en realidad la consigna recibida del mismo Hacedor. Y esto no en un lenguaje articulado, pero no por eso menos elocuente, que resuena armoniosamente del uno al otro confín. Y esa armonía secreta de ese lenguaje silencioso puede ser captada por toda inteligencia despierta. Entre todas las criaturas inanimadas sobresale el sol, fuente de vida y de fecundidad. Pero lejos de ser una divinidad, como se creía comúnmente entre los pueblos semitas y egipcios, era el gran pregonero de la gloria de Dios. Y en su deslumbrante hermosura es descrito como un mancebo radiante lleno de juventud y de vida que sale de la alcoba nupcial, y con todo vigor decidido a recorrer su carrera cotidiana, como el gran atleta que sale al estadio a vencer en pública lid. Y así sale de la tienda regia que Dios le ha preparado sin detenerse en su carrera de gigante, y es tal su influencia que nada puede sustraerse a sus rayos benéficos o mortíferos según las situaciones:

"Los cielos pregonan la gloria de Dios,  
 y el firmamento anuncia la obra de sus manos.  
 el día trasmite el mensaje al día,  
 y la noche pasa a la noche la consigna.  
 No hay discursos ni palabras,  
 cuya voz deje de oírse.

---

(2) Cf. Is. 27, 1. 51, 9. Ez. 29, 3.



Su pregón sale por la tierra toda,  
 y sus palabras llegan a los confines del orbe de la tierra.  
 Puso en ellos una tienda para el sol,  
 el cual semejante al esposo que sale de su tálamo,  
 se lanza alegre a recorrer cual gigante su carrera.  
 Sale de un extremo,  
 y llega en su curso a los últimos confines,  
 y nada se sustrae a su calor" (Sal. 19, 2-7).

Pero donde Dios se muestra en toda su grandeza es en las grandes conmociones de la naturaleza cuando sus fuerzas parecen desatadas, como si el caos se fuera a adueñar del orbe creado por Dios con tanta sabiduría. En realidad el mismo Dios está personalmente dentro de esas conmociones formidables, dirigiendo esas fuerzas que parecen desenfrenadas. No son aún entonces sino expresión de la voluntad y de la ira divina que quiere castigar a la humanidad pecadora. Así el trueno es en realidad la misma voz de Dios airado, como el eco de su paso majestuoso que avanza en medio de la tempestad. En el ambiente religioso de los pueblos circunvecinos Hadad era el Dios de la tempestad que en sus momentos de furor descargaba sobre sus enemigos. Aquí como en el monte Sinaí Yahve es Dominador de la naturaleza que va escoltado por una misteriosa guardia de corps, que son las fuerzas de la naturaleza. En el cántico de Habacuq (3) Dios lleva como escolta de honor a la mortandad y al azote que lanza contra sus enemigos. Es que estas imponentes manifestaciones de la naturaleza son el mejor reflejo de la majestad inaccesible de un Dios airado. Mientras en la tierra Dios descarga sus rayos justicieros, allá en lo alto en la corte divina reina la más completa calma, y los ángeles se prosternan en un supremo gesto de homenaje al Creador. Abajo la "voz de Dios" resuena en las "muchas aguas", donde se encadena la imponente tempestad que todo lo conmueve desde sus cimientos. Todo cruje en su derredor, y la naturaleza misma se siente sobrecogida ante la desatada ira de Dios, mientras en medio y sobre la misma tempestad está el mismo trono de Dios, señor de la naturaleza. En realidad todo le sirve al salmista para cantar "la gloria de Dios" trascendente y majestuoso, porque todo lo que ocurre no es sino expresión de su voluntad, y nada puede traspasar los límites por El impuestos a las mismas fuerzas cósmicas.

"La voz de Yahve sobre las aguas.  
 Truena el Dios de la majestad,  
 Yahve sobre la inmensidad de las aguas.

(3) Hab. 3, 5. Cfr. Ex. 19, 16, 10, 18. Sal. 18, 7. Sal. 8, Sal. 104.

Es poderosa la voz de Yahve,  
 la voz de Yahve es majestuosa,  
 la voz de Yahve rompe los cedros,  
 troncha Yahve los cedros del Líbano.  
 Y hace saltar al Líbano como un ternero,  
 y al Sirión como una cría de búfalo.  
 La voz del Señor hace estallar llamas de fuego,  
 la voz del Señor sacude el desierto,  
 sacude Yahve el desierto de Cades.  
 La voz de Yahve retuerce las encinas, despoja las selvas,  
 y en su templo todo dice: ¡Gloria!" (Sal. 29, 2-9).

No puede expresarse en un lirismo más subido la impresión de una tempestad. En el salmo 18 en situación diferente, es decir, en un momento en que el salmista se hallaba en peligro de muerte ante sus enemigos, se describe también una tempestad que vino en el momento oportuno para desbaratar a dichos enemigos. Para el salmista angustiado en trance de perecer esta inesperada intervención de Dios por medio de las fuerzas naturales tiene el carácter de una teofanía y como tal la describe en rasgos poéticos. Allá en lo alto, "en los cielos de los cielos", está Yahve su protector que accede a descender a auxiliar a su fiel en trance de sucumbir ante la embestida del Scheol y de la muerte, que le rodean "como redes del abismo" y tienden sus "lazos" para hacerle caer y bajar a la región de las sombras. La presencia de Dios la siente ya el salmista al oír la trepidación de las montañas como reflejo de su cólera desatada contra sus enemigos. Su aliento es humo y fuego llameante, sus palabras el trueno, los rayos y los relámpagos, y precedido de este cortejo siniestro como majestuosa escolta de honor aparece Dios al fin descendiendo del cielo, por los aires teniendo a las nubes por escabel de sus pies, y llevado en carroza triunfal por los mismos querubines, sobre las alas de los vientos, y las mismas nubes le sirven de tienda y dosel, para terminar por deshacerse ante los rayos descomponiéndose en granizo. Y el mar se abre descompuesto descubriendo las profundidades de sus abismos, mientras que se cuartejan las columnas sobre las que descansa la misma tierra.

"Y en mi angustia invoqué a Yahve,  
 e imploré el auxilio de mi Dios.  
 El oyó mi voz desde sus palacios,  
 y mi clamor llegó a sus oídos.  
 Conmovióse y tembló la tierra,  
 vacilaron los fundamentos de los montes,  
 se estremecieron ante el Señor airado.

Subía de sus narices el humo de su ira,  
 y de su boca fuego abrasador,  
 carbones por él encendidos.  
 Abajó los cielos y descendió,  
 negra oscuridad tenía a sus pies.  
 Subió sobre los querubines y voló,  
 voló sobre las alas de los vientos.  
 Puso en derredor suyo tinieblas por velo,  
 se cubrió con calígine aenosa, densas nubes.  
 Ante su resplandor las nubes se deshicieron,  
 en gránizo y centellas de fuego.  
 Tronó Yahve desde los cielos,  
 el Altísimo hizo sonar su voz.  
 Lanzóles sus saetas y los desbarató,  
 fulminó sus muchos rayos y los consternó.  
 Y aparecieron arroyos de aguas,  
 y quedaron al descubierto los fundamentos del orbe,  
 ante la ira imprecadora de Yahve,  
 al resplandor del huracán de su furor". (Sal. 18, 7-17) (4).

Tal es la gran idea que los salmistas tenían de su Dios, el Señor y Soberano absoluto de las fuerzas de la naturaleza siempre al servicio de su voluntad y de sus designios providenciales. De esta su omnipotencia brotaba la profunda y ciega confianza que tenían en Yahve, Creador de cielos y tierra, y Auxiliador de sus devotos y fieles.

Estas ideas que son lugares comunes en los salmos aparecen constantemente en la *literatura profética* y en la *sapiencial*. Así el libro de Job se halla dominado por estas ideas de la teología tradicional (5), y aparecen también los monstruos míticos del Leviathan y de Rahab como símbolo de las fuerzas caóticas dominadas por la mano todopoderosa de Dios. Todo procede de Dios y todo debe volver a él, por eso el atribulado varón de Hus ante el cúmulo de desdichas de que ha sido víctima responde con un aire de resignación no exenta de fatalismo oriental: "¿Si de El hemos recibido el bien, porque no el mal? El nos lo ha dado El nos lo ha quitado" (6). El mismo hálito vital de los seres proviene de Dios, y El es el autor de la muerte como lo es de la vida, por eso Job en su dolor llevado hasta el paroxismo, nunca menciona el suicidio como medio de liberarse del dolor. Aún la misma región tenebrosa se halla sometida al dominio de Dios:

(4) Cfr. Sal. 27, 1-6. 21, 9-16. 12, 7. 31. 26, 2-3. 107, 23-30. 77, 17-19. 46, 2-4.

(5) Job. 28, 24-27. Prov. 8, 22-31. Job. 5, 9. 9, 10. 12, 13. 36, 3 etc.

(6) Job. 1, 21.

"Hasta los muertos tiemblan debajo de la tierra,  
 los mares y cuanto en ellos mora.  
 El abismo está ante El desnudo,  
 sin velos el sepulcro.  
 El tendió el septentrión sobre la nada,  
 El colgó la tierra sobre el vacío.  
 Encierra las aguas en las nubes,  
 y las nubes no se rasgan a su peso.  
 El roba a la vista su trono.  
 cubriéndose de nubes.  
 Trazó en derredor de los mares un círculo,  
 hasta el confín entre la luz y las tinieblas.  
 Las columnas del cielo tiemblan,  
 y se estremecen a una amenaza suya.  
 El que con pujanza conmueve los mares,  
 y con su poder doma al (monstruo) Rahab.  
 A su soplo centellean los cielos,  
 y su mano dirige la serpiente tortuosa.  
 Y todo esto sin embargo no es sino la orla de sus obras.  
 Es un breve susurro de su palabra" (Job. 26, 5-14).

Y en el discurso de Dios en la última teofanía se predica abiertamente la omnipotencia y sabiduría del Altísimo. Todas las grandes maravillas de la naturaleza son expresión de la sabiduría ordenadora de Dios, y reflejo de su mano poderosa (7).

En el Libro de la Sabiduría, ya en plena época helenística, se afirma esta misma sabia ordenación del Universo, como expresión de la omnipotencia y soberanía divinas sobre todo lo creado. Todo se halla en su peso y medida, en tal forma que se puede decir que la Sabiduría pervade y penetra toda la creación (8), y de un modo similar en el libro de los Proverbios (9) aparece como consejera del mismo Dios en la obra de la creación. Es en realidad una personificación poética y lírica de la Sabiduría para hacer resaltar más ese carácter de orden y jerarquía que existe en el cosmos.

## 2. ¿SOBRENATURALIZACIÓN DEL COSMOS?

Ahora bien, hemos visto cómo en diversos libros del A. T. se proclama taxativamente la realeza y soberanía de Dios sobre todo el mundo creado visible e invisible. Pero ¿qué sentido tiene esto? ¿Es sólo como

(7) Cf. Job. Cc. 38-40.

(8) Sab. Cc. 1, 7, 8, 13, 14.

(9) Prov. Cc. 8 y 9.

Creador y Señor natural de las creaturas obra suya? ¿No hay algún indicio de un plan superior en todo esto, de una sobrenaturalización del cosmos en función de un Reinado superior espiritualista en el que tendría el centro la misma creatura racional sobrenaturalizada? Nada en absoluto parece darnos fundamentos para esta última hipótesis. Dios en los libros del A. T. es Rey del Universo única y exclusivamente bajo el título de Creador, y en consecuencia centro de convergencia de todos los seres de la creación y Señor Soberano de sus destinos. Es cierto que hay algunos textos que parecen insinuar una transformación de la naturaleza en una época excepcional asociándose a un nuevo orden de cosas instaurado por una humanidad renovada y transformada, es decir, formando parte de una nueva ciudadanía, de un nuevo estado de cosas, inaugurado en la era Mesíasica. Pero estas descripciones como aquella de Isaías (10) en que se supone incluso el cambio de instintos naturales en los animales; son fragmentos poéticos que no pueden tomarse al pie de la letra, sino más bien como una idealización de los tiempos mesiánicos para dar a entender el estado de paz paradisiaca en que estarán todas las cosas. Habrá tal paz y tranquilidad que hasta las mismas fieras y animales nocivos perderán sus instintos agresivos. Es una concepción similar a la del primer capítulo del Génesis (11) cuando se le señala al hombre y a los animales el alimento sólo a base de productos vegetales. No le parecía bien al autor de ese capítulo el que los animales se comieran unos a otros en el plan primitivo de Dios al crearlos y por eso nos da esa solución un poco ingenua. En realidad no es sino una idealización poética para expresar el primer plan de concordia y armonía en que Dios había puesto a todos los seres de la creación. En el capítulo segundo del Génesis desfilarán todos amigablemente ante Adán para que los ponga su nombre individual, y además les pase revista como el general jefe de todo lo creado, y representante de Elohim. Naturalmente no podemos tomar al pie de la letra estas idealizaciones, sino sólo buscar en ellas la enseñanza en ellas encerrada. Como tampoco podemos tomar al pie de la letra la expresión atrevida

- (10) "Habitará el lobo con el cordero,  
y el leopardo se acostará con el cabrito,  
y comerán juntos el becerro y el león,  
y un niño pequeño los pastoreará.  
La vaca pacera con la osa,  
y las crías de ambas se echarán juntas,  
y el león como buey comerá paja.  
El niño de teta jugará junto a la hura del áspid,  
y el recién destetado meterá la mano en la caverna del basilisco"  
(Is. 11, 6-8).

- (11) Gén. I, 20-30.

del Apóstol de las Gentes de que toda la creación está en dolores de parto esperando la redención de los hijos de Dios (12). Para el Apóstol de las Gentes los seres aun inanimados están en una posición violenta antinatural desde el momento que el hombre, rey y culminación de la creación después del pecado los ha sacado de su quicio haciéndolos servir a fines opuestos a los asignados por el mismo Creador. No sería lícito deducir de estas palabras escritas en estilo epistolar y con el nerviosismo característico de San Pablo una apocatástasis o transformación de la naturaleza al servicio del hombre redimido. Lo mismo tenemos que decir de estas idealizaciones poéticas de los profetas del A. T. al estilo de aquella descripción idealista de Ezequiel al trazar la nueva distribución de la Tierra Prometida entre las tribus en torno al Templo. El género literario de los profetas y de los poetas nos veda tomar literalmente sus afirmaciones.

De todo esto concluimos que no encontramos ningún texto en el A. T. que pueda ser base de un Reinado de Dios sobre la creación bajo la razón formal de una supuesta sobrenaturalización del cosmos.

### 3. SOBRE EL HOMBRE COMO SER RACIONAL

Pero sobre el supuesto de un Reinado de Dios sobre los seres creados en todas las diversas estructuras animadas o inanimadas se basa otro Reinado de Dios mucho más alto y superior, es decir, el Reinado moral y espiritual del mismo Creador en cuanto tal sobre la criatura racional. La creación obedece en sus diversos estratos del reino mineral, vegetal y animal, ciegamente a las leyes inflexibles del Hacedor como hemos visto en la primera parte de nuestro trabajo. Pero existe una criatura especial, el hombre, que tiene la capacidad de entrar en relaciones especiales con ese mismo Hacedor, de modo que le pueda rendir un homenaje consciente muy superior al que resulta de la obediencia ciega y fatal de los otros seres inferiores a él. Y en este homenaje consciente encontramos la base de una nueva Realeza de Dios sobre la humanidad, es el Reinado sobre los espíritus libres. Y en los relatos del Génesis sobre la creación vemos que el fin de Dios era precisamente establecerse este Reinado espiritual sobre la futura humanidad, a base de la íntima comunicación de la inteligencia y la voluntad de la criatura racional con el Creador.

Pero este Reinado espiritual de Dios sobre el hombre tal como había sido concebido por Dios históricamente no se realizó, pues a continuación

---

(12) Rom. 8, 22.

del relato de la creación nos encontramos con el relato sobre la caída del primer hombre, la gran tragedia de la humanidad, lo que humanamente hablando parecería frustrar los planes de Dios sobre ese mismo Reinado espiritual que El se habría propuesto al crear al hombre. En realidad esta gran tragedia primitiva de la caída de los primeros padres dejó una profunda huella en la literatura teológica del A. T., pues en muchos lugares se refleja la nostalgia de una dignidad primitiva perdida. Y por otra parte en las páginas de la Biblia encontramos constantemente la profunda amargura del hagiógrafo al constatar la presencia, a través de toda la historia, de un mundo rebelde que quiere vivir a espaldas del Creador, entregado a los mayores excesos y abyecciones, sobre todo sustituyendo el homenaje debido al único Dios Creador por la entrega total a divinidades creadas por la imaginación y los gustos del mismo hombre caído.

Supuesta la caída del primer hombre y el fracaso del primitivo plan si Dios quería establecer de nuevo un Reinado espiritual y moral sobre la creatura racional, tenía que ser por una intervención especial de la *gracia* divina, es decir, un nuevo plan de rehabilitación y de regeneración. En efecto, en la promesa llamada del Protoevangelio encontramos ya la primera etapa de esta nueva economía divina de restauración y reintegración del hombre a un nuevo orden de cosas superior al que había perdido al claudicar con el pecado, cuando se prometía el triunfo definitivo sobre el instigador del pecado en los mismos umbrales de la historia humana. Es la primera intervención explícita conocida de la nueva economía, la economía de la *gracia*. La historia posterior de la Revelación no es sino el desenvolvimiento ulterior de esta primera promesa mesiánica de redención y rehabilitación de la humanidad caída, en lucha contra el principio del mal, hasta culminar en el establecimiento definitivo del verdadero Reino de Dios. Este nuevo plan de rehabilitación se irá concretando en formas históricas, a través de la primera alianza con Noé, con el clan de Abraham y sobre todo al constituirse solemnemente la teocracia israelita en el pacto del Sinaí, donde Dios queda particularmente vinculado a un verdadero "pueblo sacerdotal" (13). No es difícil sorprender los diversos estadios o estratos históricos que reflejan ese desenvolvimiento del plan divino sobrenatural sobre la humanidad en su proceso de rehabilitación e integración en nuevo orden de cosas que con el trascurrir de los siglos será el definitivo, después de la aparición del Redentor en el mundo.

---

(13) Ex. 19, 6.

## 4. YAHVE REY DEL PUEBLO ESCOGIDO

Y la Biblia procura hacer resaltar esa porción elegida en la humanidad que constituye como el hilo conductor de esa primera promesa divina de Redención. Así frente a Caín pecador pone a Abel justo, frente a la descendencia corrompida de los Cainitas, la bendecida de los Sethitas. Noé, justo es preservado de la contaminación general y salvado de la catástrofe universal, y con él se hace la primera Alianza, como representante de la creación misma y de la humanidad, dándole la promesa de preservarla de otra catástrofe similar.

Y viene la gran nueva etapa iniciada con el pacto de Dios con Abraham; la bendición de Dios se había transmitido a través de la familia de Sem, y se concretó en el clan de Abraham. Ahora se puede decir que comienza la revelación histórica. En "él fueron bendecidas todas las familias de la tierra" (14). Es que en realidad con la vocación de Abraham y el pacto con él contraído se abre una nueva era en la historia de las relaciones *oficiales* de Dios con la humanidad. Abraham saliendo por orden de Dios de Ur y Harran, dando de lado a sus cultos ancestrales, y separándose para constituir un pueblo nuevo, es el principio de formación de ese Reino de Dios en la tierra, oficialmente reconocido por el mismo Dios, que iba a ser el núcleo primitivo de una ulterior comunidad gloriosa heredera de sus mismas promesas. "Yo haré de ti una gran nación... y todas las naciones de la tierra serán en ti bendecidas" (15). En realidad esta promesa sólo se cumplirá totalmente muchos siglos después cuando se dé la manifestación de la nueva economía divina, la de la nueva Alianza sellada por el mismo Hijo de Dios. Realmente el pueblo de Israel, la descendencia de Abraham, será un pueblo grande, no por sus dones y apariencias materiales, sino por su condición excepcional de ser el vínculo oficial de las relaciones entre Dios y la humanidad, "el pueblo al que Dios ha hablado, y por medio del cual Dios habló al mundo". Este es su gran destino, y en realidad siempre que ha querido tomar otro papel histórico ha fracasado rotundamente. Es interesante hacer notar que en el pacto con Abraham los siervos reciben también el signo de la circuncisión, y más tarde se admitirán también "agregados" a la comunidad de Israel, lo que es una insinuación de que ese nuevo reino de Dios que se va a establecer no es tanto una comunidad de sangre, de raza cuanto de fe, de vinculación al mismo Dios de los Patriarcas.

---

(14) Gén. 15, 5.

(15) Gén. 15, 5.



Y la promesa se fué transmitiendo como llama sagrada a través de Isaac, Jacob, y demás descendientes. Dios, fiel a sus promesas protege a aquellos que iban a constituir el núcleo del pueblo elegido durante la opresión en Egipto.

En el Sinaí encontramos las bases concretas de un Reino de Dios, es decir, de una teocracia vinculada de modo especial a la Providencia particularísima de Dios, que había de ser en realidad el hilo conductor de la promesa de redención hasta la manifestación plena en los tiempos mesiánicos. Desde entonces Israel es "oficialmente" algo aparte de todos los pueblos, "un pueblo sacerdotal" (16), es decir "consagrado" a Dios de un modo especialísimo, "santo", "separado" de todos los otros pueblos, constituyendo una sociedad "santa", "separada", dedicada a Dios. En esa ocasión solemne fué declarado "pueblo de Dios", "heredad" de Dios. Y entre ambas partes contratantes se estipuló un pacto bilateral en el que se comprometían recíprocamente a determinadas condiciones: Israel se obligaba al cumplimiento de determinados preceptos ético-religiosos que emanaban del mismo Dios y su representante Moisés, y por otra parte Dios empeñaba su palabra de protegerles siempre que fueran fieles a sus juramentos de fidelidad (17): "Ahora si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi "propiedad" entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra, pero vosotros seréis para mí un "reino de sacerdotes y una nación santa". A Dios le "pertenece toda la tierra", y es el soberano absoluto de todos los pueblos, pero se ha reservado en sus misteriosos designios este grupo étnico sin relieve alguno histórico ni cultural; y como el sacerdote está de pie ante el altar orando por todo el pueblo, así este "pueblo sacerdotal", esta "heredad" de Dios, como escogido, y algo aparte de todos los pueblos se presentaba ante Dios como la Comunidad de las promesas en representación de todos los pueblos, pues en realidad en los planes divinos todo esto no se ordenaba sino a la integración de todos los pueblos en un nuevo orden de gracia, del que el pueblo Israelita era el heraldo y precursor. Así Israel es la Iglesia de la Antigua Alianza. Sobre esta Comunidad escogida, Dios ejercerá una protección especial, y al mismo tiempo se mostrará más riguroso para con ella, pues Yahve es un Dios "celoso" de su poder y no admite que otros participen de los honores y derechos que le pertenecen.

---

(16) Ex. 19, 3-6. 24, 4-8.

(17) Ex. 19, 5-6. Lev. 19, 2. Deut. 4, 15.

## 5. YAHVE, "REY DEL MUNDO", "REY DE LOS CIELOS"

Aunque Dios se compromete a guiar al pueblo escogido y a protegerle, no obstante conserva su total libertad frente a él, y no habitará en medio de ellos de modo permanente (18), pues él es el "Omnipotente que hace gracia a quien quiere" (19). Y el primer acto de su gracia es precisamente dar a su pueblo una legislación que le revela su *voluntad*, la Ley que habría de preservar al pueblo escogido de su contaminación con otros pueblos profanos, y era, al mismo tiempo, una garantía para la observancia de la Alianza suscrita en el Sinaí. Y el título que Dios alega para imponer sus preceptos no es tanto por ser Creador cuanto por ser el Salvador, el Libertador del pueblo escogido: Así el Decálogo empieza con estas palabras solemnes: "Yo soy Yahve, tu Dios, que te ha hecho salir de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre" (20). Es una segunda fase de la economía divina. La institución del descanso sabático se funda precisamente en la soberanía que tiene Yahve sobre todos y aún sobre la misma obra de la creación. El hombre debe recordar que Dios hizo el mundo visible en seis días y que en el séptimo descansó. Lo mismo debe hacer el buen israelita reconociendo la soberanía suprema de su Dios sobre él mismo. En el mismo supuesto se basa el precepto de entregar a Dios las primicias de los campos, animales y aún del hombre.

La prohibición del homicidio se basa en el dominio único y exclusivo que sobre la vida humana tiene Dios. Y la organización de la vida civil emana de Dios. Todos viven en una teocracia en el que el centro es Yahve, el cual regula todas las vicisitudes de la vida ciudadana.

Y en toda esta legislación, ordenada sobre todo a preservar al pueblo escogido de su contaminación con los demás pueblos, hay ciertos gérmenes de universalidad, que más tarde llegarán a su pleno desarrollo por pura evolución orgánica interna hasta llegar a una concepción totalmente universalista que incluya todos los pueblos sin distinción. Así, Yahve a pesar de estar ligado especialísimamente a los intereses del pueblo israelita, es ante todo el Dios de toda la tierra (21), y a El han de servir todas las naciones.

---

(18) Ex. 33, 3. 33, 14-15.

(19) Ex. 33, 19.

(20) Ex. 20, 2. Deut. 5, 6. Núm. 15, 41.

(21) Ex. 19, 5. Núm. 11, 29. 14, 21. 24, 17-19.

Más tarde, con ocasión de la conquista de Canaán, una de las prácticas más comunes es la del "anatema"; declarar algo "anatema": jerem: אָנָתֶמָה equivalía a no adquirir compromisos con los enemigos, dedicando todo el botín al Dios nacional como Señor único de todo (22). Es que Dios no quería transacciones con los otros pueblos precisamente para que el pueblo escogido no fuera absorbido por los demás pueblos de cultura material superior. Y en Siquem con ocasión del juramento de las tribus, Josué les advierte que "Yahve es un Dios celoso y santo" y por tanto que miren bien lo que prometen. Después de la respuesta afirmativa, les conmina a ser fieles en sus juramentos: "Vosotros sois testigos contra vosotros mismos de que habéis escogido a Yahve para servirle" (23).

Es tal el alto concepto que tenía de este señorío absoluto de su Dios, que no osan al principio poner un "rey" con tal título entre ellos. Así Gedeón rehusa decididamente, cuando después de la victoria sobre los Madianitas alguien se lo propone: "Yo no reinaré sobre vosotros ni mi hijo tampoco reinará, sino que es Yahve quien reinará sobre vosotros" (24). Más tarde las condiciones políticas y las razones de estado parecían exigir la implantación de la monarquía a pesar de las convicciones religiosas de Samuel que temía que la nueva institución quisiera suplantarse la idea de que el único y verdadero Rey de Israel es sólo Yahve. Efectivamente, Dios ve en esa exigencia de los israelitas un desprecio implícito para sus derechos: "no es a ti a quien rechazan, sino a mí, para que no reine sobre ellos" (25). A pesar de esta repugnancia Dios condesciende con sus gustos porque en la nueva institución veía uno de los medios para ejecutar sus futuros designios mesiánicos.

Con la institución de la monarquía entramos en otra etapa de la preparación del Reino de Dios. David era el rey según el "corazón" de Dios, que se consideraba como vicario y representante, y sólo como tal, de los intereses de Yahve. Es entonces cuando en la literatura profética aparece el "rey" como uno de los eslabones de la gran cadena que llegaría hasta la manifestación de la época mesiánica, el Representante verdadero de Dios que establecería definitivamente el Reino de Dios en la tierra cumpliendo las tradicionales promesas. El rey era un representante, un vicario de Dios con autoridad delegada del único

(22) Jos. 7, 10-26.

(23) Jos. 24, 21.

(24) Juec. 8, 23.

(25) I Sam. 8, 7.

verdadero Rey, y cuyo cometido era única y exclusivamente cumplir la voluntad de Dios que era para él como "Padre", y él un "hijo de Dios" (26).

Las deficiencias reales de la institución monárquica y la decepción general surgida como consecuencia de la claudicación general ante las vías tradicionales del Yahvismo, hizo que adquiriera relieve el movimiento profético, que tenía por fin primordial despertar la tradicional y ortodoxa religiosidad en el pueblo manteniéndole libre de las contaminaciones de la idolatría general, y orientándole en todas sus aspiraciones hacia una meta futura de esplendor condicionada por la aparición de un Rey ideal, el verdadero Representante de Israel, que inauguraría la etapa definitiva en la historia de Israel (27), realizando el ideal de justicia y equidad por todos anhelado.

Efectivamente, es en la época del profetismo cuando la religión israelita, y en consecuencia la idea del Reino de Dios, llega a su máxima madurez doctrinal. Las mismas desgracias nacionales han sido la gran ocasión para llegar a la concepción de un Israel más espiritual en contrastes con las deficiencias del presente. Y precisamente fueron las grandes crisis nacionales las que dieron pie a los grandes representantes del Yahvismo tradicional para reflexionar y desentrañar los gérmenes de individualismo y de universalismo latentes ya en las antiguas Alianzas de Dios con Abraham y con el mismo Moisés. Y así surge ahora en todo su relieve la idea monoteísta al presentar al Dios nacional Yahve como Señor único de toda la tierra. Su providencia, como tal, se extiende a todos los pueblos, y rige los destinos históricos de todas las naciones, pues si El es quien hizo salir a los Hebreos de Egipto, es también el que hizo venir a los filisteos de Captor y a los arameos de Qir (28). El en realidad dirige la trama histórica de todos los pueblos, y todos están sujetos a un plan prefijado por El de antemano (29); Israel será el centro de atracción de todos los pueblos, que acudirán a su montaña santa a recibir lecciones de justicia y de equidad. Es la idea universalista del Reino de Dios avanzando a pasos agigantados hacia la plenitud de los tiempos, la manifestación de la era mesiánica. Y hasta la misma actual forma teocrática será totalmente transformada en su misma estructuración externa. Ezequiel nos presenta un cuadro ideal de los tiempos mesiánicos. Pero sobre todo el ropaje poético es necesario ver ante todo la tesis de que la restauración futura

(26) Cfr. II Sam. 7, 23, 1-5. Sal. 2, 20. Is. 32.

(27) Is. 7, 14-16. 9, 6-7.

(28) Am. 9, 7.

(29) Am. 4, 13. 5, 8. Mi. 4, 1-3. Is. cc. 40, 42. 60.

y definitiva se hará sobre una base fundamentalmente espiritualista (30). Los nuevos ciudadanos de la futura teocracia tendrán un nuevo corazón, sobre el que llevarán escrita la Ley de Dios (31). Y no faltan vislumbres universalistas en los libros posteriores como Malaquías y Jonás (32). En los mismos salmos se predice la inclusión en el nuevo imperio teocrático de los pueblos más alejados, y aún de los tradicionalmente enemigos (33). Y la mente de todos los profetas se proyecta a menudo sobre el momento venturoso de la nueva Alianza bajo la égida de un Personaje ideal, centro de atracción de todos los pensamientos de los fieles israelitas y aun de los otros pueblos, en el que se inaugurará la nueva Teocracia a base de un núcleo salvado, de un "Resto" liberado de todas las grandes catástrofes nacionales, y germen de bendición. Y ese Personaje excepcional, centro de todas las promesas, estará en particularísimas relaciones con Yahve (34).

La historia recalitrante de Israel con sus claudicaciones y exaltaciones religiosas no es sino la historia de un perpetuo hijo pródigo que no agradece su condición de nación escogida, y que es castigada paternalmente por Dios de modo que sea constantemente atraída a su único y verdadero Señor. Las naciones paganas no son sino los instrumentos de Dios para castigar las trasgresiones de Israel. Y bajo ese punto de vista son siempre consideradas por los profetas (35). Dios quiere ir preparando el Israel del espíritu, en contraposición al Israel materialista; por eso los castigos tienen el fin de purificarle y espiritualizarle en sus aspiraciones. En efecto, el colapso del estado judío y el destierro babilónico contribuyeron no poco a ampliar los horizontes y a purificar el mismo concepto de "Reino de Dios". Lejos de la patria, sin templo ni sacrificios rituales, se creyó posible el que la adoración del Dios nacional, Yahve, no se circunscribía a un lugar concreto y determinado, sino que la verdadera oración y culto residía en el corazón y en la íntima alianza verdadera con Dios. El fiel israelita quiere entrar en relaciones con su Dios directamente no a través de conceptos de nacionalismo colectivo. El es responsable individualmente de sus actos ante el Dios de su conciencia, y no bastaba que la Ley hubiera sido escrita

(30) "Vienen días, palabra de Yahve, en que yo haré una alianza nueva... yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón y seré su Dios y ellos serán mi pueblo. No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros, diciendo: conoced a Yahve, sino que todos me conocerán" (Jer. 31, 31).

(31) Ez. 17, 22. Mal. 1, 11.

(32) Jon. cc. 1-3.

(33) Sal. 67, 87.

(34) Sal. 110. Is. 9, 6-7. Jer. 31, 22. Mi. 5, 2. Dan. 7, 13. Mal.

(35) Is. 10, 15.

solememente en piedra en el Sinaí, sino que era necesario que se imprimiera en los corazones. Como Dios que dirige el curso de la historia en todo su universalismo, no sólo se preocupaba de la suerte de las naciones, sino de las tragedias individuales de los pobres fieles desamparados y oprimidos.

Es entonces cuando adquiere especial relieve la idea de un Dios universalista, el "Dios del cielo". En realidad este concepto de un Dios señor de toda la naturaleza y de las naciones era tradicional en la literatura bíblica. Pero en la literatura postexílica empieza a prevalecer el concepto de Dios, "rey del universo", sobre el de Dios "rey de Israel". Esto se debió a la reflexión teológica a medida que se iba abriendo el horizonte geográfico del fiel israelita, sobre todo con la deportación en el destierro. Pero no se debe exagerar la evolución de este concepto de "Dios de Israel" hasta llegar a la de "Dios del mundo", como si hubiera habido un verdadero tránsito de la monolatría al monoteísmo como lo suponía la escuela de Wellhausen. Ya hemos visto cómo en los textos muy anteriores al destierro aparece Dios como señor de la naturaleza y de todos los pueblos, omnipotente protegiendo a su pueblo contra todas las demás naciones.

No se puede hablar a este respecto de una sustitución de nuevos conceptos totalmente nuevos, sino de la evolución de un núcleo ideológico sustancial que se va desarrollando orgánicamente, y cuyo contenido espiritualista adquiere su punto culminante en la época del profetismo. Se han estudiado las ideas antiguas bajo diversos aspectos y como tales son presentados por los profetas. Tampoco no es cierto que la idea universalista de Dios en todo su contenido monoteísta surja inesperadamente en la época profética con ocasión de las guerras imperialistas de Asiria, como si la idea de imperio aportada por los Asirios en el orden material, con su secuela de un imperio o superintendencia de sus dioses sobre los de los países conquistados dieran ocasión a un concepto universalista de Yahve como reacción atávica y nacionalista de los espíritus selectos, los profetas, como suprema solución para salvar la crisis religiosa que crearían las nuevas conquistas asirias con sus dioses triunfadores. En realidad la tesis de Wellhausen tiene poco en cuenta el proceso evolutivo psicológico de los pueblos. El triunfo aplastante de Asiria sin la existencia de una especialísima providencia sobrenatural de Dios sobre su pueblo, hubiera hecho naufragar la conciencia religiosa nacional israelita ante las ideas religiosas de los invasores. En un razonamiento primitivista y desde el punto de vista meramente natural, según la mentalidad del ambiente, se habría con-

cluído normalmente que los dioses conquistadores asirios eran superiores al Dios vencido Yahve, y en consecuencia se habría aceptado normalmente la religión del vencedor. Pero también entonces como en la época de los Jueces la religión israelita se salvó del naufragio y de ser absorbida por un ambiente politeísta y una cultura material más elevada, por un fermento incoercible nacional de un monoteísmo primitivo recibido ya de la época del desierto, que fué transmitido como fuego sagrado por la conciencia religiosa de un grupo selecto israelita, dotado de especial sensibilidad religiosa sobrenatural. Efectivamente, los Jueces y la profetisa Débora no eran sino el eco de una tradición antigua que se sobreponía a las vicisitudes creadas por la diseminación de las tribus israelitas en el medio ambiente cananeo. Israel había salido de la vida nómada y sencilla del desierto como un coreel indómito, lleno de vigor, y con una propensión fuertemente sensual y materialista, a pesar de haber estado vinculado religiosamente a un Dios adusto e intransigente, el Yahve del Siná. Y fué preciso que existiera dentro de la conciencia nacional algo superior que no le hiciera claudicar ante la para ellos deslumbrante civilización cananea. Es que Israel se hallaba en posesión de un apretado esquema teológico de ideas que le hacía estar muy por encima de las ideas religiosas de su época, y es imposible dar una explicación de la subsistencia de Israel desde el punto de vista religioso sino partiendo del supuesto de la existencia de unas ideas trascendentes—una verdadera isla desde el punto de vista religioso entre los pueblos circunvecinos—que salvarán su conciencia religiosa superior a través de todas las vicisitudes históricas. Y este fué el caso de su supervivencia religiosa con ocasión de las invasiones asirias. El P. Lagrange (36) cree que las profecías sobre la caída de Babilonia y sobre la misión de Ciro, contribuyeron mucho a guiar la especulación teológica sobre la idea ya tradicional de Dios Rey del universo, ya que según los profetas Ciro, el señor de los imperios no era sino un mero instrumento de la justicia divina (37). Esto explicaría el que es precisamente en la época persa que empieza a divulgarse el título de “Dios del cielo” aplicado a Yahve, y después la otra más concreta de “Rey del universo”.

Indudablemente que el título de “Dios del cielo” es el que mejor se presta para indicar la transcendencia de Dios. El P. Lagrange cree que la expresión “Rey del mundo” tiene ya un marcado sello helenista. Naturalmente al aplicar a Yahve el título de “Dios del mundo” no se

---

(36) LAGRANGE *Le Regne de Dieu dans l'Ancien Testament*. R. B. 1908, 50.

(37) Is. 14.

quería expresar que se concebía a ese Dios como un Ser solitario, el “eterno celibatario de los mundos”, sin influencia alguna en este mundo material y sobre todo en la historia humana. Esto es una idea abstracta muy poco apta para ser asimilada por la mentalidad concreta semita.

El título de “Rey del mundo” aplicado a Yahve es de época tardía (38). En el libro de Daniel con su perspectiva a base de una teología de la historia con colores apocalípticos, encontramos expresamente los títulos de “Dios del cielo” y “Rey del cielo” (39). El Dios de Israel es para el autor del libro de Daniel el Dios, Rey de Reyes, que dirige el curso de la historia de todas las naciones. Todo está sometido a un plan concreto de la Providencia y la sucesión escalonada de los imperios no es sino parte de un drama inmenso escrito de antemano por la voluntad de Dios. En este drama las fuerzas contrapuestas, expresión de los intereses de cada pueblo, aparecen simbolizadas en un gigantesco *macht* de poderes vivientes llamados unas veces según las circunstancias “el príncipe del reino de Persia” (40) que se opuso durante veintiún días a la acción del ángel anunciador de Daniel, que a su vez fué auxiliado por Miguel “uno de los príncipes supremos”. A continuación dice que tiene que dejar a Daniel porque debe reanudar la lucha con el “príncipe de los persas y en saliendo yo vendrá el príncipe de Javan” (41). Miguel es el valedor de los intereses del pueblo escogido, al que tendrán que rendirse en definitiva las vanas resistencias de los otros pueblos como se dice en la visión de la estatua de Nabucodonosor (42), en la que la piedrecita que cae del monte hace desplomarse a la colosal estatua—personificación de los reinos históricos—, terminando por convertirse en un gran monte, el Reino de los Santos, el mismo que en el c. VII después de la visión de las cuatro bestias, recibe del “*senex dierum*” el libro que representa la inauguración oficial del Reinado de santidad y justicia, es decir, de la Era Mesianica. Se ha discutido mucho sobre el sentido de la expresión “príncipe de Persia” o “príncipe de Grecia”, y en la exégesis antigua se explicaba por la doctrina de los ángeles custodios de los reinos como colectividades, en tal forma que Santo Tomás se plantea la cuestión de cómo un ángel bueno puede oponerse a otro ángel bueno en la mar-

(38) El P. Lagrange cree que los textos de Jer. 10 y 10, 10 que faltan en la versión de los LXX son de época tardía.

(39) Dan. 4, 34.

(40) Dan. 10, 13.

(41) Id. 10, 20.

(42) Id. c. 2.



cha de los sucesos de la historia, que en realidad no son sino la plasmación del plan eterno de la misma mente y voluntad divina en el tiempo; y lo resuelve diciendo que el ángel custodio bueno de cada reino mientras no reciba una revelación expresa sobre la voluntad concreta de Dios en cada suceso de la historia, lucha espontáneamente por los que cree intereses terrenos de su pueblo protegido, y únicamente cuando llega a conocer concretamente la voluntad divina sobre el particular, se rinde a los intereses históricos representados por el ángel del otro pueblo en colisión (43). Lo más sencillo es suponer, conforme al estilo apocalíptico de todos estos capítulos del libro de Daniel, que nos hallamos ante una parábola en acción, ante una dramatización simbólica de la historia que no tiene existencia real sino en la ficción del hagiógrafo, de modo que ese “príncipe del reino de Persia”, y el “príncipe de Grecia” no son sino una pura fórmula literaria para expresar la oposición histórica de esos dos imperios poderosos a la implantación del Reino de Dios bajo la tutela de Miguel, que aquí no sería sino una representación simbólica de los intereses del Reino de Dios.

#### 6. ¿“REINADO” ESCATOLÓGICO?

En toda esta trama apocalíptica Dios aparece—concepción eminentemente teológica de la historia—como dominando la sucesión de los diversos imperios que sucesivamente van surgiendo según los designios concretos de la Providencia, subordinándose históricamente a la aparición de un imperio fuera de serie, cuyo verdadero Rey es el Rey de Reyes (44), por eso Nabucodonosor, el mayor de los reyes conocidos para el autor se ve precisado a reconocer humildemente este supremo dominio sobre todos los imperios del Dios de Israel. Por consiguiente, la sucesión histórica de los imperios se halla vinculada a la aparición del Reino definitivo de Dios, y esto sencillamente porque así está trazado en los secretos designios de Dios. El esquema histórico de los diversos imperios es para el autor del libro de Daniel un reflejo de una voluntad suprema que planea y dispone sobre todas las ordenaciones e instituciones de los mismos imperios. La confesión de Nabucodonosor según la traducción de los LXX (45) expresa claramente el contenido de la disposición temporal de los imperios: “Rindo homenaje al Altísimo, y le alabo, a aquel que ha creado el cielo y la tierra, los mares y los ríos y todo lo contenido en ellos, le rinde homenaje y alabanza, pues es El

(43) S. Th. I, 113, a. 8.

(44) Dan. 2, 37.

(45) Dan. 4, 34.

el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Rey de los reyes, pues El ha hecho maravillas y prodigios, y trasforma las épocas y los tiempos, quita el poder temporal a los reyes y pone a otros en su lugar... Su reino es un reino eterno, y su poder se ejerce de generación en generación" (46). El texto arameo es menos explícito, pero contiene sustancialmente las mismas ideas: "Yo bendigo al Altísimo, alabo y glorifico al que domina con eterno dominio y cuyo reino perdura de generaciones en generaciones. A sus ojos todos los habitantes de la tierra son nada, y con el ejército de los cielos y con los habitantes de la tierra hace según su voluntad, sin que nadie pueda resistirse a su mano y decirle: "¿qué es lo que haces?"

Esta confesión enfática puesta en boca de Nabucodonosor después de haber recobrado el juicio mental de aquella su extraña enfermedad de zoantropía tiene evidentemente un deje de ironía en la mente del autor sagrado, pues la insolencia del gran rey no había sido sino la ocasión para que el Dios del cielo, el Dios de los Judíos, mostrara su omnipotencia y su omnimoda libertad de acción frente a los más poderosos reyes de la tierra que hacen planes fuera del orden trazado de la Providencia (47). Y todo esto no es sino la confirmación de la profecía mesiánica del capítulo segundo: "Tú estabas, oh rey, mirando, hasta que una piedra desprendida, no lanzada por mano hirió a la estatua en los pies de barro y de hierro destruyéndola..., en tiempo de esos reyes el Dios de los cielos suscitará un reino que no será destruído jamás y que no pasará a poder de otro pueblo, destruirá y desmenuzará a todos esos reinos, más él permanecerá por siempre" (48). Es el Reino de los Santos personificado en el c. VII (49) en el "Hijo del hombre" que viene de lo alto a recibir del "senex dierum" el señorío, la gloria, el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno que no acabará nunca, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá. Entonces se inaugurará una nueva era de paz y justicia en la que desaparecerá todo pecado (50) de modo definitivo después que hayan desaparecido todos los poderes que se oponían a la instauración del Reino de Dios.

En los salmos también de época tardía se presenta como inminente ya la eclosión del Reino de Dios y se concibe a la naturaleza participando gloriosa de este nuevo venturoso estado de cosas:

---

(46) Dan. 4, 34.

(47) Dan. 4, 30.

(48) Dan. 2, 34, 44.

(49) Dan. 7, 13.

(50) Dan. 9, 24.

"Dios reina. ¡Gócese la tierra!  
 alégrense las muchas islas.  
 Hay en torno de El nube y calígine,  
 la justicia y el juicio son las bases de su trono,  
 precédele el fuego,  
 que abrasa en derredor a todos sus enemigos.  
 Sus rayos alumbran el mundo,  
 tiembla la tierra al verle.  
 Derrítense como cera los montes ante Yahve,  
 ante el Señor de toda la tierra.  
 Anuncian los cielos su justicia,  
 y todos los pueblos ven a su gloria" (51)

Es la gran teofanía futura en la que también la naturaleza participa como cortejo de honor. Pero sería un despropósito ver aquí insinuaciones de una supuesta sobrenaturalización del cosmos, pues en el contexto sólo se trata de un homenaje concebido poéticamente, del que la naturaleza no está ausente cuando llegue la gran manifestación del Reino de Dios, del Reino de los Santos. No se trata tampoco de una concepción escatológica como algunos suponen, es decir, del juicio final al fin de los siglos sobre las ruinas humeantes del cosmos. Todos estos salmos que hablan del "juicio" de Dios (muchas veces la palabra "juzgar" significa simplemente "gobernar") no traspasan el horizonte mesiánico, y no aluden precisamente al fin del mundo como cosmos. Es la misma concepción de Joel al hablar del "Valle de Josafat", donde las naciones serán juzgadas previamente antes de la inauguración de la era mesiánica (52).

Esta concepción de Yahve Dios del universo y el concepto de "Reino de Dios" se hace común en los últimos libros canónicos. Así en el libro segundo de los Macabeos, aparecen también las denominaciones de "Señor de los espíritus" "señor de los cielos", "señor de todo poder", "el señor grande de todo el mundo" (53), denominaciones algunas de ellas que aparecen en los libros apócrifos de la época (54).

Y en el libro de la Sabiduría se invita a los reyes a someterse a Dios, pues no son sino ministros del Reino de Dios (55).

Pero aquí encontramos un nuevo concepto y una nueva categoría de ciudadanos del nuevo Reino. Como en el libro de la Sabiduría en-

(51) Sal. 97, 1-7.

(52) Sals. 98 y 96.

(53) II Mac. 12, 15.

(54) Lagrange, op. cit. p. 59.

(55) Sab. 6, 4.

contramos ya claramente la afirmación de ideas de retribución de ultratumba, podemos decir que hay en él una escatología de ultratumba y a veces se confunden los horizontes. Así en la mentalidad del autor del libro de la Sabiduría se habla de los justos que han muerto sin haber asistido a la manifestación del Reino de Dios, y que participarán de un Reino especial. Esta concepción no excluía la misma resurrección que aparece en el segundo libro de los Macabeos (56). Pero no sabemos el sentido preciso que puedan tener las misteriosas palabras: "Cuando hayamos muerto por sus leyes, el rey del mundo nos resucitará para una nueva vida eterna".

### CONCLUSIONES

1. La idea de Dios rey de todo lo creado es una concepción muy antigua en la tradición israelita, y se encuentra ya en los libros más antiguos.

2. La base de esta concepción se halla en la creencia de que el Dios nacional de Israel era el Creador y vivificador de todas las cosas. Nada tenía razón de ser fuera del supremo Hacedor.

3. Esto supone una trascendencia total del Creador, que habita en una región inaccesible y se halla fuera de toda perspectiva histórica "antes sobre y fuera de todo lo creado". Nada de emanaciones cosmogónicas ni teogónicas.

4. Ese carácter de Creador de todo es la base doctrinal de una concepción de Dios como "Rey del universo". Todas las fuerzas de la naturaleza le están sometidas de modo absoluto e incondicionalmente.

5. Nada hay en los libros sagrados del A. T. que pueda insinuarnos un plan de Dios respecto de una supuesta sobrenaturalización del cosmos material en función de un nuevo Reino de los tiempos mesiánicos. Los textos en que se habla de transformaciones de la naturaleza en esa época gloriosa no son sino idealizaciones poéticas para rellenar el cuadro de grandiosidad y magnificencia.

6. Sobre este señorío de Dios sobre el mundo material inanimado hay otro señorío mucho más alto, el del Creador de todo como Señor de las conciencias de la criatura racional. Todos los hombres y todas las colectividades nacionales se hallan sometidas al Dios de Israel, como Creador de la misma humanidad.

(56) II Mac. 7, 11. 14.

7. Aparte de este señorío general sobre todos los hombres y colectividades humanas hay otro más concreto basado en una nueva economía divina de Redención sobre la misma humanidad caída, que aparentemente con el pecado frustró, a nuestro modo de hablar, el primitivo plan de Dios.

8. Dentro de este nuevo plan sobrenatural de Redención, Dios ejerce un especial "Reinado" sobre una colectividad nacional particular, Israel, escogido como instrumento histórico para dar a conocer Dios en el tiempo sus planes de Redención de la humanidad en sus diversas etapas históricas patriarcal, mosaica, profética y nomística. Por eso Israel es históricamente algo totalmente aparte en el conjunto de todos los otros pueblos en su condición de "pueblo sacerdotal".

9. La expresión "Rey de Israel" aplicada a Dios es históricamente anterior a la de "Rey del universo" que sólo se encuentra en los libros de la época tardía. No obstante no se puede decir que haya existido una sustitución real de conceptos, sino de una explicación—fruto de la reflexión teológica en los tiempos del colapso de Israel como nación—una ampliación de un concepto ya tradicional de Dios Señor de todo lo creado, pero que adquirió más realce en el correr de los tiempos según las circunstancias históricas. La idea de los imperios asiro-babilónicos pudo haber contribuído a explicitar más esta idea que latía en los libros más antiguos de la Biblia.

10. En los últimos libros de la Biblia la idea de un Reino de Dios se presenta con caracteres apocalípticos, y a causa de este género literario no es fácil deslindar las diversas perspectivas que en ellos se presentan. Sólo en los libros de II de los Macabeos y de la Sabiduría nos encontramos claramente con una escatología trascendente, es decir, se habla de un reino futuro de ultratumba con esperanza de retribución. En el libro de Daniel se habla de la instauración de un Reinado de Dios en este mundo, que es sustancialmente el que nos presentan los profetas anteriores respecto de la esperada era mesiánica. Pero también ahí se habla de una resurrección de los muertos unos para ser premiados y otros para recibir el castigo por sus pecados (57). La perspectiva se abre misteriosamente y esta revelación es esotérica en tal forma que expresamente se ordena al autor que la mantenga secreta. De nuevo nos encontramos en el misterio de las perspectivas apocalípticas.

---

(57) Dan. 12, 1-4.

11. Ese "Reino de los Santos" del libro de Daniel aunque se proyecte en el futuro, sucede a los cuatro grandes imperios, y se presenta como un reino futuro, pero sin negar que tenga raíces en el pasado. El Reino futuro será, en expresión del P. Lagrange, el pasaje del derecho al hecho o mejor el reconocimiento del derecho, la ejecución histórica de una idea eterna, el progreso, sin duda extraordinario y maravilloso, pero al fin continuación del ya comenzado... La salud se considera en parte ya realizada y en parte esperada... Dios habría comenzado ya su gran obra pero se esperaba la inauguración del Reino, que no era precisamente el fin del mundo, al menos según el A. T. (58).

12. Supuesto que ese Reino se basa en el reconocimiento de la realeza de Dios, tiene un carácter eminentemente moral, de ahí que los profetas resalten siempre sus facetas espiritualistas (59). Y si bien en los profetas muchas veces ese Reino futuro se presenta como una restauración nacional, y esto es algo accidental, el ropaje externo para expresar sus ideas sobre un reinado de justicia y de equidad en que Yahve será realmente el "Rey de los corazones". En este sentido el concepto de Reinado de Dios sufrió un verdadero proceso de espiritualización a través de los tiempos.

---

(58) Lagrange *art. cit.*

(59) Hab. 2, 14; Is. 6, 13; Mi. 5, 9-13; Jer. 23, 5; Ez. 36, 25.

RAFAEL CRIADO, S. J.

De la Facultad Teológica de  
Granada

LA TEOLOGIA DE LA HISTORIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

## SUMARIO

Introducción.

Primera parte: Presupuestos de una teología de la Historia en el Antiguo Testamento.

Segunda Parte: Factores de la Historia.

Tercera parte: 1) El sentido intentado e impuesto por Dios a la Historia.  
2) El curso real de la Historia.

Conclusión.



## INTRODUCCION \*

**L**A multiplicidad de ciencias que se ocupan del acontecer histórico, engendraría confusión en nuestro trabajo, si ya desde el principio no las distinguésemos cuidadosamente.

Según la célebre definición de BERNHEIM, Historia es la ciencia (en el sentido de conocimiento cierto) que investiga y expone los hechos determinados en el tiempo y en el espacio del desarrollo humano, en

---

\* Una bibliografía muy abundante sobre el tema la da G. THILS, *La Théologie de l'Histoire. Note bibliographique*, "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 26 (1950) 87-95. A ella remitimos para información. Señalamos además algunos otros trabajos tanto anteriores como posteriores a la nota de Thils:

JAIME BALMES, *Estudios históricos religiosos. Estudios históricos fundados en la Religión*. Obras completas (Biblioteca de Autores Cristianos) V (Madrid 1949) 117-130; *Cartas a un escéptico. Carta 4.ª: Filosofía del porvenir*, ibid. 280-294; *Estudios sociales. El socialismo*, ibid. 562-563.

JUAN DONOSO CORTÉS, *Filosofía de la Historia. Juan B. Vico*. Obras completas (Biblioteca de Autores Cristianos) I (Madrid 1946) 537-572; *Consideraciones sobre el cristianismo*, ibid., p. 573-582; *Antecedentes sobre la cuestión de Oriente*, ibid., p. 583-625; *Cartas de París: 31 Agosto*, ibid. 765; *Bosquejos históricos*, II (Madrid 1946) 111-157; *Discurso académico sobre la Biblia*, ibid. 159-181; *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, ibid. 347-551.

FR. SAWICKI, *Die Geschichtstheosophie als Philosophia perennis*. Philosophia perennis. Festgabe Joseph Geysler I, Regensburg 1930, p. 513-525.

FR. SAWICKI, *Geschichte Lexikon für Theologie und Kirche* IV 1932 col. 450-452.

CH. JOURNET, *D'une philosophie chrétienne de l'histoire et de la culture*. *Révue Thomiste* 48 (1948) 33-61.

H. DE LUBAC, S. I., *Histoire et Esprit*, París 1950, c. 6.º p. 246-294.

R. NORTH, *Prophetismus et Philosophia Historiae*, "Verbum Domini" 29 (1950) 321-333.

U. GIL ORTEGA, *Historicidad del hombre e historicismo*, "Lumen" 1 (1951) 37-51; *Valoración crítica del historicismo*, ibid. 131-148.

B. CITTERIO, *I Padri della Chiesa e la visione teologica del mondo*. "La Scuola Cattolica" 80 (1952) 480-493.

sus actuaciones como entes sociales dentro del contexto de su causalidad psicofísica (1).

Es, pues, la Historia, estudio del pasado humano, de la cultura humana, de las civilizaciones humanas.

No es el estudio del erecimiento invisible del conjunto de los fieles unidos en el Espíritu. La Historia estudia realidades de orden fenoménico y las estudia como la Física o la Química pueden estudiar las suyas, describiendo con exactitud los fenómenos, señalando sus leyes y descubriendo sus causas próximas, nunca las últimas.

Hoy son muchos los historiadores que se contentan con una Historia como la definida. Aun dentro de ella la Metodología histórica es en nuestros días bien cauta, sabiendo de sobra que la complejidad de los hechos mientras más se los estudia, aconseja con frecuencia no pasar de los límites de una modesta probabilidad. Pero cuando el espíritu humano quiere, conforme a su innata tendencia, llevar más lejos sus interrogaciones, sus *porqué*, el historiador, ateniéndose a sus propios recursos, declara irresolubles esas interrogaciones, y con frecuencia se muestra escéptico ante tales pretensiones y se molesta justamente si, por negarse a salir de su bien organizado campo de trabajo, se le desprecia y aun se le retira su título de obrero de la ciencia histórica.

Un contenido superior tiene la Filosofía de la historia (2). Busca saber si hay datos que unan más o menos necesariamente las civilizacio-

G. DIDIER, S. I., *Eschatologie et engagement chrétien*. "Nouvelle Revue Theologique" 75 (1953) 3-14.

E. RIDEAU, S. I., *Qu'est-ce la personne humaine?* "Nouvelle Revue Theologique" 75 (1953) 141-160.

(1) E. BERNHEIM en *Lehrbuch der historischen Methode*, 5.<sup>a</sup> ed. Leipzig 1909, p. 9. Cfr. igualmente *Introducción al estudio de la Historia* (Versión española de la 3.<sup>a</sup> ed. alemana por P. GALINDO) Barcelona 1937, p. 47. En esta obra cambia Bernheim la palabra "entes sociales" por "entes comunitarios", ya que se le acusó no pocas veces de restringir el objeto de la Historia al terreno social. Así lo declara en p. 52.

(2) R. AUBERT, *Discussions récentes autour de la Théologie de l'Histoire*, "Collectanea Mechlinensia" 33 (1948) 128-149, p. 146 y G. THILS, *La Théologie de l'Histoire. Note bibliographique*, "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 26 (1950) 87-95, p. 87 dan como distintivo entre Historia y Filosofía de la Historia el aspecto fenoménico, que estudia la primera, y el numérico que ocupa a la segunda. Nos parece inexacto este modo de ver. En el dominio de los acontecimientos humanos, que forman el objeto material de ambas disciplinas, ambas persiguen no sólo el fenómeno, sino también el número. Pero la Historia restringe su búsqueda a las causas próximas o remotas, pero no últimas, mientras que la Filosofía de la Historia se ocupa especialmente de éstas. Aparte de las restricciones que, no necesariamente, suele imponerse la Historia por razón de la amplitud de su objeto material. En las Conversaciones filosóficas del *Centro di studi filosofici cristiani* de 1953 (Gallarate, Italia), que tuvo precisamente por objeto el problema de

nes y cuál es su naturaleza. Hace juicios de valor sobre los desarrollos culturales y sociales vinculados a una determinada antropología. Pregunta y trata de reponderse a preguntas profundas: ¿por qué, cómo y de dónde viene el conjunto del movimiento cultural? ¿no hay sino acaso, o, aunque haya ley interna de cada evolución parcial, hay sólo acaso cuando se trata del conjunto total? ¿o hemos de decir con Spengler que si existe una ley evolutiva en el interior de cada civilización, la sucesión, en cambio, de las diversas civilizaciones no obedece a regla alguna, ni hay nada que en este suceder haga progresar la marcha del mundo? ¿el desarrollo de la Historia es la realización progresiva de una idea, es una marcha cuyo objetivo se logrará al fin de los tiempos? ¿a dónde va? ¿qué será de él? Es filosofía del acontecer histórico, verdadera metafísica de la Historia que explora los factores o causas eficientes de ese acontecer, las leyes que lo rigen, y su causa final o sentido.

Sobre la filosofía de la historia se levanta la teología de la historia, que busca en la revelación luz superior con que iluminar los problemas planteados por aquella, y no siempre resueltos, al menos con certeza. Trata, sobre todo, de iluminar el punto de vista divino sobre la evolución de la humanidad. Le interesa especialísimamente, la orientación fundamental de la Historia.

Cierto que los historiadores de profesión han mirado con escepticismo el intento de resolver los problemas comunes planteados a la Filosofía y Teología de la Historia. Si la investigación de las causas no últimas es difícil tratándose de sucesos particulares, ¿cómo esperar construir otra cosa que hipótesis gratuitas, cuando se va a juzgar de la Historia en todo su conjunto, no conociendo sino sectores muy limitados, aumentando cada día de modo gigantesco los datos sobre sus casi infinitos factores, y agrandándose proporcionalmente nuestras sospechas y presentimientos de lo mucho más que aún nos queda por conocer? ¿cómo, finalmente, podremos determinar nada cierto respecto del futuro de la Historia, cuando totalmente se nos oculta la dimensión que ella alcanzará en el tiempo?

Estas consideraciones, si no hacen imposible una verdadera filosofía de la historia, cierto que limitan muchos sus pretensiones.

Pero tenemos la revelación, con la que participamos del juicio divino sobre las cosas. Dios que sabe por dónde y a dónde va la Historia, puesto que El la dirige, ¿no nos habrá dicho nada sobre ello? Sería

---

la ciencia, F. SELVAGGI, S. I. levantó su voz decididamente contra la atribución de lo fenoménico a las ciencias y lo numénico a la filosofía y buscó la distinción en el objeto formal. Cf. *Civiltà Cattolica* 104 (1953) 666-680.

inverosímil que sobre problemas tan hondos, tan afectantes al espíritu humano esencialmente comunitario, la revelación divina no nos hubiera iluminado. De hecho la Teología cristiana desde sus comienzos buscó en la revelación las luces para resolverlos. San Justino y Ireneo en el siglo II, Clemente y Orígenes en el III preludian y exploran el campo, San Agustín en el V aplica fecundamente su poderoso entendimiento y echa los fundamentos de una sólida Teología de la historia.

En nuestros días es actualísimo su estudio. El vivo empeño por penetrar si existe un sentido de la Historia proviene de dos direcciones. La complejidad aparentemente casi caótica de la Historia humana, aumentada descomunadamente en nuestro mundo presente, la posición negativa radical de un naturalismo o de un materialismo ateos, que no obstante su retroceso cierto han ganado en extensión lo que pierden en firmeza, ambas causas han suscitado el sentimiento de que hoy más que nunca se hace imperiosa la necesidad de estudiar a fondo los problemas fundamentales de la reflexión sobre la Historia. Por otra parte la incógnita del mundo futuro, aumentada con la proximidad de una nueva etapa-revolución de la Historia humana, han estimulado el deseo de saber si la revelación nos ilustra sobre las leyes que regirán los futuros estadios y, sobre todo, el desenlace final.

A estos dos impulsos de reflexión sobre la Historia, se viene asociando un tercero, no menos preocupante y operante: el esfuerzo humano profano que se injerta en el fieri histórico y lo constituye en tan gran parte ¿qué relación guarda con la salvación religiosa de la humanidad? ¿qué valor tiene lo temporal y terreno para constituir el futuro Reino de Dios? Es el problema hoy candente del humanismo cristiano.

Este tercer impulso, mas que a una Teología de la historia, abre cauce a consideraciones que pertenecen propiamente a un tratado dogmático de Teología. Su lugar propio no ha sido aún designado unánimemente, pudiendo colocarse en De Deo creante, o en el tratado de Mérito, o tal vez en el estudio de la Iglesia como reino de Dios y cuerpo místico de Cristo.

Los problemas que presenta una propia Teología de la historia en parte se identifican y en parte se distinguen de los problemas propios de una pura filosofía de la historia y aun de una filosofía cristiana de la historia. Aun las verdades de la filosofía natural sobre Dios, el alma, el hombre, la substancia, la persona, se vuelven a tratar en Teología a la luz de la revelación que les da aspectos más hondos, más seguros, más completos y a veces enteramente nuevos. Según Maritaín, la historiosofía es asunto del teólogo en cuanto mira el desarrollo his-

tórico bajo su aspecto soteriológico y del filósofo bajo el aspecto de las dimensiones temporales y culturales del mismo proceso histórico (3).

Sin entrar por el agradable e instructivo campo de la historia de ambas ciencias (4), es evidente que sólo en el caso de una concepción monoteísta y ética, unitaria respecto al origen de la humanidad y unitaria también respecto al proceso histórico, entendiéndolo dominado por la sabiduría y justicia divinas, es como podemos aspirar a una Filosofía y a una Teología de la historia. Pero el filósofo cristiano y el teólogo tienen en la revelación no sólo la confirmación a plena luz de esa concepción del mundo, sino además datos nuevos fecundos para levantar su edificio respectivo. El tiempo no es para ellos un eterno volver a comenzar, ni sucesión sin finalidad, sino verdadero crecimiento desde la creación a la transfiguración, pasando por la caída y la redención. La caída tiene consecuencias de trascendencia incalculable para el desarrollo humano, así como la gracia ejerce un indiscutible papel iluminador y sanativo sobre las culturas, especialmente si se tiene en cuenta la efusión suprema de ella que se sigue al Calvario con sus complementos de Resurrección y Pentecostés. La permisón del mal y su finalidad recibe luz y seguridad del dato revelado (5).

Con esto se ve cuáles son los problemas de la Teología de la historia. Sin embargo, el problema decisivo que la Filosofía de la historia se plantea sin encontrar una solución plenamente aquietante, y para el que buscamos la luz de la revelación, es el problema del destino histórico. ¿Tiene la Historia asignado un fin? ¿lo tiene no sólo inmanente, sino también trascendente? El curso real de la Historia, ¿coincide con ese destino? ¿la Historia es en verdad un contexto? ¿podemos descubrir en ese contexto una trama organizada, articulada, por decirlo así, y en esa trama hay una parte central a la cual converjan todas las figuras del dibujo? Con otras palabras, ¿hay alguna persona o acontecimiento o institución histórica que pueda con razón llamarse centro de la Historia?

Finalmente no faltan teólogos de la Historia que creen encontrar en la revelación los conocimientos necesarios para establecer verdaderas leyes que regirán los acontecimientos a partir de ese centro de la Historia que los creyentes ponemos con certeza divina en Cristo.

(3) CH. JOURNET, *D'une philosophie chrétienne de l'histoire et de la culture* "Revue Thomiste" 48 (1948) 33-61, p. 35.

(4) Para la historia de la Filosofía de la Historia cf. FR. SAWICKI, *Geschichtsphilosophie (Philosophische Handbibliothek: BAEUMKER, BAUR, ETTLINGER)*, München 1920, p. 7-57.

(5) CH. JOURNET, art. cit., p. 35-36.

No es posible aludir a estos teólogos sin hacer un resumen de la controversia provocada por el Padre FÉRET con su *Comentario al Apocalipsis* de 1940. Según el ilustre dominico, el capítulo sexto nos da los componentes mayores de la Historia: a) la verdad evangélica, que comienza su victoria en el mundo a partir de su primera difusión, b) los azotes divinos de la peste: el hambre y la guerra, mas cataclismos cósmicos que inauguran el castigo de los enemigos de Dios. El apogeo de ese castigo se encuentra en el juicio final. El capítulo séptimo nos revela qué sentido tiene la persistencia del mal en el mundo: multiplicar el número de los salvandos; sentido optimista y grandioso, ya que los salvandos son, según San Juan, deificandos. Pero además de estas luces generales, FÉRET cree que el Apocalipsis precisa concretamente la manera con que los componentes mayores de la Historia antes descritos se desarrollarán en el tiempo. Tres épocas constituirán la historia de la Iglesia: a) lucha contra el imperio romano idólatra y perseguidor (es la Bestia), b) lucha contra los poderes políticos herederos del imperio romano (son los diez reyes), durante la cual se advierte un progreso de la verdad y del bien, pues los valores religiosos y espirituales, no obstante las dificultades, van siendo poco a poco reconocidos en el mundo, c) conversión del judaísmo y largo período de civilización cristiana (eso en suma quiere decir el milenario), en el que, si bien subsistirá la lucha entre el bien y el mal en los individuos, pero en las instituciones (poder civil y religioso, los dos testigos del capítulo once) habrá paz perfecta y en ella consistirá la inauguración del visible triunfo externo de Cristo y su Iglesia. Al final, sin embargo, desencadenamiento de Satán en el mundo, recrudescencia súbita y violenta del mal. Después del juicio final, inauguración de los nuevos cielos y la nueva tierra (6).

Omitamos las consecuencias fecundas que para nuestra espiritualidad encierra este modo de descubrir en la revelación juanina los componentes de la Historia y sus etapas fundamentales hasta el traslado a la eternidad. Son consecuencias de firmeza en la fe, de optimismo esperanzado, seguridad de que sirviendo a la verdad evangélica trabajo por la salud no sólo mía, sino de toda la humanidad, trabajo desde la ciudad terrestre y en ella por la ciudad celeste.

Sin negar estas consecuencias, obtenibles por diversa vía, el P. HUBY atacó su base fundamental, pareciéndole que no era una exégesis objetiva. San Juan escribe, según él, para los cristianos de su tiempo, y

---

(6) H. M. FÉRET, O. P., *L'Apocalypse de S. Jean. Vision chrétienne de l'Histoire*. París 1943. Cap. IV: *Le sens chrétien de l'Histoire d'après l'Apocalypse*, p. 132-174 espec. desde p. 145.

descubre ante ellos en cuadros simbólicos la perfecta concomitancia que en la historia habrá entre el progreso de la cristianización y la resistencia del mundo a la verdad religiosa, resistencia que terminará al fin de los tiempos con el triunfo de Dios y de Cristo, tanto más brillante cuanto que se trata de más enemigos, más poderosos, y destruidos para siempre de un sólo golpe. La reflexión cristiana posterior extendió el alcance de los símbolos apocalípticos aplicándolos a realidades que desbordan infinitamente el cuadro del primer siglo. Pero San Juan no los entendió sino de los acontecimientos de su siglo, de lo contrario el libro no serviría de consuelo a los cristianos en su persecución, ni apenas les sería inteligible. La marcha de la Iglesia a través de la prueba, no es cosa transitoria como cree FÉRET que contempla luego ese reino milenario de paz y concordia entre los poderes políticos y religioso y de triunfo evangélico en las instituciones políticas. La situación de la Iglesia en este mundo, termina Huby, es a la vez segura y precaria. Segura por el "et portae inferi". Precaria, porque ella, a imitación de su divino Fundador, será también, durante la vida terrestre "signum cui contradicetur". La resurrección y el triunfo cae del lado de allá, en la ciudad celeste (7).

No dejó de responder FÉRET a crítica tan penetrante. Concede que los símbolos apocalípticos se refieren a realidades contemporáneas del autor, pero reclama su ambivalencia y su relación a sucesos futuros. De lo contrario, arguye, es inexplicable que los acontecimientos expresados por inequívocas formas verbales futuras, no se refieran a sucesos concretos del futuro sino a datos permanentes de la Historia, como quiere HUBY. De ese modo, no habría revelación ninguna sobre el desarrollo histórico del cristianismo, no habría Teología de la historia (8).

Un nuevo ataque de Huby va más aún al fondo de la cuestión. Niega que la Teología de la historia consista en distinguir, como lo hace un historiador con el pasado, sucesivas etapas en el futuro de la Iglesia. Más aún: esos datos precisos caerían fuera del fin de la revelación. A la Teología de la historia corresponde formular juicios suprahistóricos, revelar el fondo de la Historia, su sentido más oculto, que es la lucha constante, durante nuestra peregrinación, con el mal hasta que se acabe en la bienaventuranza celeste. La gran enseñanza teológica de la Historia del Apocalipsis nos dice: la Historia humana ha de desembocar, después de trágica contienda, en un ultratiempo con la victoria

(7) J. HUBY, S. I., *Apocalypse et Histoire*. "Construire" 15 (1944) 80-100.

(8) FÉRET, *Apocalypse, histoire et eschatologie chrétienne* en "Dieu vivant" n.º 2, 1945, pp. 115-134 citado en R. AUBERT art. cit., p. 136.

del bien y el aniquilamiento del mal que reconocerá su error fundamental: contra Dios no se puede (9).

El conflicto Féret-Huby tuvo otras resonancias e intervenciones derivadas por la pluma de los Padres FESSARD, S. J. y MONTUCLARD, O. P., avivadas luego por los Padres DANIELOU, CONGAR, DUBARLE, BOUYER... (10).

Sin entrar en ellas, pues son derivadas hacia el problema de una antropología metafísica de la dimensión histórica del hombre o hacia el problema del humanismo cristiano, traslademos al A. T. esta problemática suscitada por los autores en torno al Apocalipsis.

Es innegable que para el A. T. se da en la historia unidad de fin o sentido. Si esa unidad nos la descubre sólo en juicios suprahistóricos, como quiere el P. Huby para el Apocalipsis, logramos ya una luz preciosa sobre el destino de la alianza divina con los hombres: Reino de Dios en lucha perenne con el mal, hasta un triunfo definitivo al final de los tiempos.

Pero tal vez se pueda preguntar si a esos juicios suprahistóricos no se añade en el A. T. una luz sobre el desarrollo mismo histórico de lo humano. ¿Aparecen en el A. T. un tiempo de preparación a Cristo y otro de consumación en Cristo? Lo primero se injerta en el mesianismo, lo segundo en la escatología. ¿Distingue durante ese segundo tiempo el lento madurar de los siglos mesiánicos y una rápida recolección final que en su plenitud de triunfo divino mira más a la ciudad celeste que a la terrestre, o presenta como fundidos en uno sólo ambos espacios y aun la perspectiva ultratemporal? ¿Por qué se prolonga el tiempo? ¿es por amor de unos escogidos y en virtud de la misericordia divina para con ellos y para que su número pueda ser mayor como quieren los escatologistas, o es por un principio más general? ¿Hay en el A. T. una concepción de la Historia como lucha gigantesca entre el bien y el mal? ¿cuándo, si existe, comienza esta concepción? ¿es preprofética? ¿es exclusivamente profética? ¿añaden algo las llamadas apocalipsis canónicas viejotestamentarias? ¿añade algo el teólogo de la Historia que en los últimos tiempos precristianos se nos presenta en el libro de la Sabiduría? ¿Terminará el curso de la Historia con un triunfo de Dios en todos los corazones? ¿será esto por sumisión voluntaria,

---

(9) HUBY, *Autour de l'Apocalypse*, "Dieu vivant" n.º 5, 1946, p. 119-130 aducido por R. AUBERT art. cit., p. 136 s.

(10) Sobre ellas cf. AUBERT art. cit., p. 137-146 y L. MALÉVEZ, S. I., *Deux théologies catholiques de l'Histoire*. "Bijdragen uitgegeven door de Philosophische en Theologische Faculteten der Noord-en zuid nederlandse Jezuiten" (1949, p. 225-240.



o por la ineluctable confesión, tardía para muchos, de que sólo en Dios hay salvación?

Con estas interrogaciones tenemos planteada la problemática que una Teología de la historia puede encontrar en el A. T. Es posible que nuestro estudio no logre arrancar a sus páginas la respuesta para cada una de dichas interrogaciones. Pero no poco habremos conseguido, si, además de plantear los problemas, logramos que algún rayo de luz ilumine las incógnitas del pasado y las opacas reconditeces del porvenir.

Nuestro trabajo tendrá cuatro partes, que procederán de lo más claro a lo más obscuro. En la primera examinaremos si el A. T. ofrece los presupuestos necesarios para una Teología de la historia. Luego estudiaremos a su luz los factores de la Historia, centrandó nuestra atención casi exclusivamente en el factor increado y en su relación con la libertad del factor creado. La tercera parte se ocupará rápidamente de las leyes de la Historia. Mientras que en la cuarta abordaremos los dos mayores problemas: el fin asignado a la Historia y la realización de ese fin a través de ella.

## I

El mero análisis de lo histórico bastaría para descubrir los presupuestos necesarios de una Teología de la historia. Pero una ojeada a los siglos en que el espíritu humano careció de Filosofía de la historia, nos lo pondrá más sensiblemente de manifiesto (11).

Un sistema ideológico completo que coloque a la Historia total bajo el régimen de una idea y que muestre sus realizaciones en los hechos, no lo tuvo la antigüedad extrabíblica. Ni siquiera el poder especulativo de los griegos llegó a lograrlo.

El mundo antiguo no tuvo conocimiento por mucho tiempo de la unidad y conexión del género humano. Aun los pocos pueblos conocidos no los miró como unidos en un todo, sino separados por múltiples barreras y viviendo unos junto a otros indiferentemente, o aun hostilmente, como si no pertenecieran a la misma familia humana. El mundo griego se negó a incluir en la humanidad a los bárbaros, que no reconocía como plenamente hombres. Una Historia universal, punto de partida para la reflexión filosófica o teológica, no era aún objetivo de la ciencia de la cultura.

---

(11) Resumimos aquí la exposición de FR. SAWICKI, o. c. p. 7-12.

El politeísmo pagano no podía tener la persuasión de una dirección suprema y unitaria del mundo, de una providencia divina que todo lo abrazase y que pudiese conducir a un único término la evolución de los pueblos a pesar de sus encontradas o divergentes tendencias e intereses.

La idea de los clásicos círculos propuesta en precisa formulación por Heráclito, según la cual la Historia vuelve continuamente a su punto de partida, para tornar desde él a iniciar su marcha, desayudó por mucho tiempo a la reflexión histórica. El ritmo contenido en los círculos perpetuamente comenzados y acabados, podrá ser una expresión feliz de la regularidad, de las leyes, pero es un verdadero obstáculo para concebir una finalidad en la Historia. Evolución que eternamente se repita, que siempre destruya lo que una vez construyó, es la negación más rotunda de una finalidad.

Sólo cuando el imperio romano borró del mundo las fronteras nacionales, se dieron cuenta los selectos pensadores de la Stoa de que una verdadera solidaridad liga íntimamente al género humano.

Poco antes la Filosofía acababa de superar el politeísmo de la religión popular. Se levantó en unos, en su lugar, el monoteísmo, en otros el panteísmo. Como consecuencia brota la idea de un gobierno unitario del mundo. Añádese la concepción de un principio divino racional que penetra el cosmos. Esa concepción propuesta por Heráclito y Anaxágoras y perfeccionada por Platón, que sin embargo no llega a aplicarla a la evolución histórica como la había aplicado a la existencia del mundo, sirve de arranque para la Stoa. Entonces aparecen los λόγοι σπερματικοί, divinas semillas de razón que se esparcen por el mundo y se despliegan en él, tienen con él relación interna, son el origen de las culturas particulares primero, y luego de la cultura universal. Su conexión con la Historia es ya manifiesta.

Pero el panteísmo de la Stoa, prescindiendo de su interna contradicción como filosofía, se cierra el camino para una reflexión científica sobre la Historia. La esencial necesidad interna del desarrollo divino, le lleva a negar el juego de la libertad que es eje esencial de la Historia. La persona humana deja de tener significación histórica desde el momento en que no es centro de acciones libres propias y se convierte en mera enervada de la vida total divina, única que determina así el paso de la Historia.

Sobre todas estas tinieblas, obscuridades, tanteos del pensamiento extrabíblico, se levanta con auténtica elevación superior la idea viejotestamentaria de Dios y del mundo, de Yahvé y la humanidad.

Nada tan claro como el fortísimo personalismo del Dios del A. T. En todos los estadios de la revelación viejotestamentaria se presenta con fuerza ineludible y esencial. Lo mismo en los relatos de la creación que en la relación del pacto sinaítico, que en el trato divino con los Patriarcas.

Por lo que hace a la creación nos encontramos por lo pronto con que la divinidad no va incluída en el proceso del devenir del mundo, sino que está frente a frente de él, completamente independiente. Aun en las versiones poéticas que con mítico ropaje nos dan la idea de creación como una lucha con el caos (tales como Is. 17, 12-14; 27, 1; 51, 93. Jer. 5, 22. Hab. 3, 10; Nah. 1, 4; Ps. 46; 89, 11. Pv. 8, 29. Job. 9, 13; 26, 12; 38, 8 s...) se presenta Yahvé en el centro del cuadro como el único poderoso, jamás se reconoce la existencia de otra voluntad que concurra en serio con la suya. La concentración de la fe en el único Dios de la alianza, comunica naturalmente a la afirmación de la creación una gravedad de un orden enteramente distinto que el posible en el politeísmo.

Esta misma unidad de voluntad respecto al mundo tenía que prelaborar poderosamente el pensamiento de la unidad del mismo mundo. E inversamente, la concepción de la creación, que, en cuanto obrá del único Dios de la alianza, clarificó la concepción del mundo pensándolo unitario, dió desde el principio al concepto de voluntad creadora los rasgos de un crear personal y de una finalidad moral. Donde Yahvé era conocido como el creador, no podía tener lugar arbitrariedad instintiva, ni juego imprevisible y sin finalidad de fuerzas divinas afines u hostiles, sino que una razón superior al mundo y una fuerza moral hubo de dar su sello a la obra creadora.

Aquí tiene su raíz dos hechos de otro modo inexplicables: Israel por una parte no sabe decirnos una palabra sobre el fieri de su Dios, no conoce un tiempo en que Yahvé no existiera (aun sin tener que esperar a las declaraciones extremas de Is. 41, 4) mientras que en las religiones orientales siempre aparece unida la cosmogonía con la teogonía, lo cual da a los dioses el inconfundible sello de fuerzas de la naturaleza divinizadas, hace de la materia el único principio eterno y del Dios creador un demiurgo que trabaja sobre el sujeto caótico preexistente. Rechazando el A. T. la teogonía, afirma la dependencia incondicional del mundo respecto a Dios y cierra la puerta resueltamente lo mismo al dualismo que al pantéismo.

La creación es para Israel la actuación libre de una voluntad que en sí misma lleva la norma. Lo es aún más positivamente por la absoluta seguridad con que Dios dispone de su obra y la realiza por la

sola palabra, símbolo de su exclusiva voluntad. El colocar en la palabra el acto creador, pone como último fundamento del origen de la criatura a la maravillosa y trascendente voluntad creadora, y al mismo tiempo le hace a la criatura eternamente presente que es esencialmente distinta del creador y que sólo en la palabra de bendición y de promesa tiene acceso a una comunidad espiritual con su haecedor.

Pero esa misma cualidad libre del acto creador muestra que la criatura no es desenvolvimiento independiente de su propia naturaleza, sino que tiene el centro de gravedad de su existencia en la voluntad creadora, y la creación queda así orientada previamente hacia un acontecer en el que cada suceso particular recibe su valor de un conjunto superior de sentido, es decir, hacia la Historia. No es casual que la narración del Génesis comience con doble relato de la creación; pone así a la creación como punto de partida de la Historia: una Historia que viene determinada, de una parte por la arbitraria independización de la criatura de su esencial vinculación vital con Dios, y de otra parte por la acción divina que en la inagotable riqueza de la estructuración histórica se desarrolla para volver atrás al pródigo perdido en la jefanía de Dios (12).

Hemos visto el carácter personal del Dios del A. T. en la primera página de la Biblia. Sería innecesario detenernos en mostrarlo cuando establece su alianza con el pueblo de elección. El solo contenido de la palabra sagrada *berit*, hace ver que se trata de un convenio entre dos pactantes libres, causa entre ellos de una comunión cuyo efecto viene expresado por la plenitud de la palabra *salom* entre los dos pactantes y cuya unidad exige una relación mutua de *hesed*, o sea de favor, amor, gracia, pero que es en sí la relación que nace de la comunión y corresponde a ella. No obstante el abismo que separa a Dios de Israel, existirá entre ellos, si el pacto se confirma, esa comunidad de dos, que tan claramente hace resaltar el dualismo personal (13).

Esta dualidad personal resonará para siempre en el corazón del pueblo, sea que sus profetas le echen en rostro el quebrantamiento del pacto, sea que le anuncien el establecimiento de uno eterno no sujeto a fractura.

El carácter personal de Dios es presupuesto necesario para una Teología de la historia.

---

(12) Cf. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, 2. Bd. Leipzig 1939, p. 48-50.

(13) Sobre la esencia y consecuencias del *berit* cf. J. SCHILDENBERGER, O. S. B., *Die Religion des Alten Testaments* (Christus und die Religionen der Erde, vol. III). Freiburg i. Br. 1951, p. 455-467.

Pero más aún es necario su carácter único. Sólo así podremos avanzar hacia el concepto de la Historia como un conjunto total llevado por un regidor universal.

La inmensa mayoría de los críticos reconocen hoy que el estadio mosaico de la religión israelita se caracteriza por la exclusividad del culto a Yahvé. Las fuentes hablan demasiado claro para poderlo negar.

Pero esas mismas fuentes dicen más. Según Ex. 19, 5 a Yahvé pertenece toda la tierra, suyos son todos los pueblos. (Nótese que no estamos aún en Canaán, sino en la península sinaítica, en un momento puente entre la permanencia egipcia y el futuro palestinés). Pero además, según Ex. 19, 11, 16, a El le pertenece la región del aire. Poco antes ha mostrado que dispone a su arbitrio del mar. A El pertenece el cielo desde donde habla (20, 22). Muestra su poder sobre la naturaleza lo mismo en Egipto que en el desierto. Por eso se declara señor y dueño de toda la tierra Ex. 19<sup>5</sup>. Todas estas y otras muchas declaraciones muestran que a Yahvé se le tenía por hacedor y creador de todo. Un himno tan antiguo como el epinicio de Débora, muestra la fe inconfundible y tradicional en Yahvé, señor de la naturaleza, de los montes, de las nubes y de las estrellas, con el peso que esta afirmación adquiere si se tiene en cuenta la mentalidad circundante sobre los astros.

Verdad es que en textos antiguos no aparece siempre negada la existencia de otros dioses. Pero aparte de que nunca es afirmada inequívocamente, a esos seres, existentes en la creencia de todas las religiones circundantes y que pudieran representar fuerzas de la naturaleza, almas de los antepasados, etc., no daba la religión mosaica categoría de verdaderos dioses, puesto que Yahvé, el Dios justo y recto por excelencia, no permitía su culto bajo las más severas conminaciones.

Sin embargo, el fundador indiscutido de la religión israelita pregunta a Dios por su nombre, que desearán conocer los hebreos. Toda la escena tiene estrecha relación con la mentalidad egipcia que acababan de vivir. Entre sus muchos nombres, Re, el dios sol, tiene uno secreto, porque en él reside su fuerza, como que expresa su esencia, y quien lo conoce recibe poder sobre el dios. El Dios de los hebreos va a dar en su revelación el nombre con el que afirma querer garantizar la liberación de la esclavitud egipcia, la elección de Israel por pueblo suyo, y la conducción a sede propia. Pero en contraste con la mente egipcia no entrega con su nombre poder mágico alguno—sería contra la soberanía de Yahvé—el poder permanece totalmente en sus manos. Ni el nombre le es arrebatado por ninguna treta, como en el mito egipcio, sino que Yahvé lo comunica libremente mostrando en ello a los

israelitas su benevolencia. Según el concepto bíblico, el nombre es expresión de la esencia o de algún rasgo característico; por eso explica Yahvé su nombre y en ello consiste la revelación de él. La explicación es lo primero que da.

El relato está lleno de solemnidad con la triple introducción de la palabra divina:

“Y Dios dijo a Moisés: ‘*Soy el que soy*’. Y añadió: ‘Así dirás a los hijos de Israel: —Yo SOY me ha mandado a vosotros—’. Y dijo además Dios a Moisés: ‘Así dirás a los hijos de Israel: —Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob me ha mandado a vosotros—. Este es mi nombre eternamente y ésta mi denominación por todos los siglos” (Ex. 3, 14 s.).

La fórmula ‘yo soy el que soy’ es una oración relativa y paronomástica (que repite el verbo de la oración principal). Tales fórmulas se emplean no sólo cuando se quiere dejar en el aire una respuesta o un concepto (envía al que has de enviar = alguien, no a mí), sino también para encarecer el contenido de una declaración o para proponerla como ilimitada. Y precisamente los tres pasajes del A. T. que emplean esta fórmula relativa y paronomástica y que son divinas afirmaciones, los tres (Ex. 3, 14 s.; 33, 19. Ez. 12, 25) deben entenderse en este sentido enfático. En Ez. 12, 25: “Yo, Yahvé, hablaré lo que hablaré” se anuncia un oráculo divino inédito aún, pero manifestamente energicísimo. Ex. 33, 19: “soy favorable a quien soy favorable y me compadezco de quien me compadezco” además de la absoluta libertad de la divina concesión de gracia, puesta de relieve por San Pablo, afirma la ilimitación y realidad de la incomprensible misericordia de Dios. Por eso la frase “soy el que soy” es una declaración enfática con la que se pone de realce con gran energía la realidad de Dios, su existencia, su actual ser.

La palabra *hayâ* = ser, conforme a la manera de los auténticos verbos hebreos que designan un suceder real, una actividad, expresa el ser que se muestra actuoso en el obrar. Es la afirmación que Dios hace de su presencia permanente, sempiterna. (Podrá ponerse el acento primario más en la declaración del ser actual de la cual se derive la presencia divina auxiliadora, o viceversa; ambas, sin embargo, se contienen evidentemente en la fórmula).

Inútil es pretender, con algunos autores, que la declaración divina es una recusación de respuesta. Tal evasiva se opone totalmente al

contexto y a la manera concreta y conocida con que Dios responde cuando no quiere manifestar su nombre (Gn. 32, 29. Jdc. 13, 17 s.). Nuestra fórmula hay que entenderla como los nombres propios antiguos, que constaban de una proposición verbal entera, de la cual se tomaba luego un solo elemento y con él se obtenía un nombre abreviado que era el comúnmente usado (14).

(14) En estos últimos años y a partir de un artículo de A. M. DUBARLE, O. P., *La signification du nom de Yahweh*, "Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques" 35 (1951) 3-21, algunos autores católicos (entre los acatólicos no era raro), G. LAMBERT, S. I., *Que signifie le nom divin YHWH?*, "Nouvelle Revue Théologique" 74 (1952) 897-915, J. MEJÍA, *El nombre divino Yahweh*, "Criterio" 26 (1953) 300-303 y en parte B. COUROYER, O. P., *L'Exode*, París 1952 (Bible de Jerusalem), p. 34, han impugnado y abandonado la explicación tradicional del nombre Yahvé sustituyéndola con la de su inefabilidad. La fórmula de Ex 3, 14 sería, dicen, una discreta evasiva.

Aunque el análisis y crítica que Dnbarle hace de las proposiciones relativas paronomásticas aducidas por DE VRIEZEN (*Ehye aser ehye en Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*, Tübingen 1950, 498-512), pudiera parecer impresionante, sin embargo, no se puede negar que al menos en algunos pasajes el sentido de indeterminación no es probable. No vemos que se pueda hablar de indeterminación en Dt. 29, 15 Ez. 36, 20 (probablemente también Gn. 43, 14 y Est. 4, 16, cf. Ges. 106, o: futurum exactum). Más aún en Ex. 33, 19 creemos que no existe indeterminación alguna respecto del que pronuncia la frase, sino, al contrario, afirmación de una absoluta determinación, bien que desconocida al interlocutor, y, desde luego, libérrimamente afirmada. Parece escapatoria decir que en casos como Dt. 1, 46; 9, 25 hay indeterminación y juntamente una paradójica indicación más o menos precisa. Esto sólo basta, creemos, para que en nuestro caso se excluya la indeterminación. Porque en efecto, el contexto clama, tanto negativa como positivamente, por una voluntad divina de entregar un nombre, no de esquivarlo. Negativamente, porque no hay un átomo de repulsa. Positivamente, porque la divina afirmación tiene un comienzo positivo triplemente renovado, de solemnidad innegable, instaura una nueva época decisiva en la historia del pueblo y con ello en la *Historia salutis*, cosas todas que no se compaginan con una escapatoria del nombre, por lo demás ni insinuada. ¡De qué modo tan diverso se comporta Yahvé cuando quiere eludir su nombre! En Gn. 32, 30: "¿porqué me preguntas por mi nombre?" En Jueces 13, 18: "¿porqué me preguntas por mi nombre?" (no "¿porqué hacerte conocer mi nombre?" como traduce Mejía) ¿qué es misterioso?". La evasiva es clara, abierta. En Ex. 3, 14 s. nada de eso. Y notemos que precisamente el hecho de no existir en Gn. 32, 30 y Jue 13, 18 ni el más leve indicio de indignación divina, como ni en Ex. 33, 18-34, 9, es una prueba más de que entre esos pasajes y Ex. 3, 14 s. existe una conducta fundamentalmente diversa de Dios en orden a manifestar o no su nombre. Por lo demás es intrascendente el hecho de las variaciones que dentro de la idea "existir" ocurren en los exégetas: "el que es" "el que causa ser" "existencia"... Siempre es una misma idea fundamental y decisiva.

No es este el lugar de criticar la explicación de L. KÖHLER, *Vom hebräischen Lexikon*, Leiden 1950 p. 17 s. (*yahweh* sustantivo de la raíz *hayā* con la preformativa nominal *ya*), pero creemos que la explicación tradicional es la única que tiene peso y consistencia contextual (nótese especialmente la primera declaración de 3, 14 a en 1.ª persona y 3, 14 b), sea lo que fuere de una posible formación aislada de sustantivos con *ya*-preformativa.

Ni desaparece en este modo de considerar la fórmula divina el elemento misterioso, ya que en contraste con todos los demás nombres orientales de divinidades, los cuales siempre representan un elemento enteramente determinado de la naturaleza o del mundo de los espíritus, el nombre de Yahvé (él es), en su carencia de determinación cualitativa correspondiente a ser una forma del tan genérico verbo "ser" (= hayâ), apunta, juntamente con su primario sentido afirmativo de realidad que engendra confianza y seguridad, a la imposibilidad de cualificar más concretamente a este Dios. Es una confesión *de incomprehensibili Dei natura*, propia y exclusiva de Israel en todo el Oriente, confesión que tan enfáticamente acentúa la trascendencia divina.

---

Por lo demás no acertamos a ver la fuerza del interrogante que a Mejía parece decisivo en la argumentación de Lambert: ¿qué sentido puede tener la expresión tan frecuente a partir de Ex. 6, 2 *anî yahweh*, si en Yahvé veían un verbo de 3.ª persona? (MEJÍA l. c., p. 303, LAMBERT l. c., p. 915). No comprendemos la fuerza del interrogante desde el momento en que *Yahvé* pasa por voluntad divina a ser una forma verbal pero sustantivada.

DUBARLE siguiendo (p. 3 y 6) a Hummelauer (lo mismo MEJÍA, p. 30) observa que las etimologías bíblicas no pretenden tanto dar el sentido original de los nombres, como hoy hacen los lingüistas, cuanto justificar su uso según una relación puramente extrínseca, generalmente auditiva, con algún aspecto significativo de la cosa nombrada. La observación, si bien en sí justa, no puede urgirse a priori en todo rigor, ya que no hay dificultad ninguna en que Dios se base en una etimología verdadera para explicar el sentido de un vocablo. Pero, desde luego, no hace el caso en Ex. 3, 14 s., ya que prescindiendo de lo que la palabra pudiera posiblemente significar, sólo buscamos lo que Dios determinó significase al entregar a su pueblo este nombre. El texto y contexto parecen apoyar decididamente en nuestro caso la explicación tradicional.

Añadamos que en la argumentación de DUBARLE, LAMBERT y MEJÍA, Dios no afirma su inefabilidad ni próxima ni remotamente; sólo se niega *de hecho* a dar un nombre suyo que de algún modo le caracterice. Tal resultado puramente negativo no parece que dé satisfacción ni mínima a un contexto tan positivamente prometedoro.

No es precisamente una recomendación de la exégesis dubarliana el hecho de quedar totalmente solitaria en la gran corriente de la tradición exegética católica. Ni siquiera es inequívoco ninguno de los testimonios católicos que cita del Medioevo (tres en total, uno de autor desconocido). SCHILDENBERGER l. c. no pudo tener en cuenta estos trabajos posteriores de DUBARLE, LAMBERT (que apenas añade nada en el aspecto que nos ocupa) y MEJÍA.

No es necesario detenerse en examinar la forma plenamente inatestada con que ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1946, p. 198-199, lee la solemne declaración de Ex. 3, 14 a. *ehye aser ehye*, trasponiéndola en la forma de 3.ª persona requerida, según él, por la causativa *Yahweh: yahweh aser yihweh* (en el dialecto de Moisés: *Yahweh zê-yihweh*). Aparte de su absoluta inatestación textual, recurre a innecesaria y violenta conjetura. La sugestión de MEJÍA (p. 303), que lee como ALBRIGHT pero traduce "el que es (sustantivo) lo que es", nos parece aún más frágil, porque a las razones anteriores, se añade la dificultad de un verdadero sustantivo tomado en sentido estrictamente participial.



Para los israelitas de mentalidad tan concreta, la designación “Yo soy”, “El es” tenía el sentido no de un ser abstracto e incoloro, sino que con ella les decía Dios que El existe realmente y no de cualquier modo sino como Dios, y que esa realidad se va a mostrar en planes enérgicos, en querer y obrar, especialmente en la potentísima salvación de su pueblo. Yahvé tiene la plenitud del ser vivo y personal, ante la cual todo otro ser y vida nada es, nada significa, porque nada puede contra El. Quedan con este nombre descartados los dioses de otros pueblos, pues su contenido rechaza toda comparación, El es en verdad Dios y los otros no lo son, y en comparación con El nada son. Llevaba, pues, el nombre Yahvé a la cualificación de “elilim” = nada, que los profetas y los salmistas daban a los dioses paganos (15).

No fué, pues, necesario esperar al monoteísmo de la segunda parte de Isaías, para que desde los primeros tiempos de la comunidad religiosa israelita existiese una profesión oficial de verdadero monoteísmo. Los ecos de esa profesión fundamental van rebotando en las grandes cumbres históricas del pueblo de Dios.

Una vez será la voz bélica de Elías la que conjurará al pueblo a ser fiel: “Si Yahvé es el verdadero Dios, seguidlo; pero si lo es Baal, idos tras él”, “Vosotros invocareis el nombre de vuestro dios y yo invocaré el nombre de Yahvé. Verdadero dios será aquél que responderá con el fuego” (3 Rg. 18, 21, 24).

Otra vez será el apasionado Oseas el que aludirá claramente a la divina declaración del Exodo diciendo: “llama su nombre ‘no-pueblo mío’, porque vosotros no sois mi pueblo como yo no soy *ehyê* para vosotros” (1, 9), “a pesar de todo yo soy Yahvé tu Dios desde la tierra de Egipto, y un dios fuera de mí no conoces, ni hay salvador fuera de mí” (13, 4).

O el poderoso pensador de la historia, Isaías, que mira el inmenso poder del imperio asirio, como instrumento absolutamente dócil en manos de Yahvé (10, 5 s. 15).

O el meditativo Jeremías, que, después de recalcar machaconamente la nada de los ídolos, exclama: “en cambio, Yahvé es dios de verdad, dios vivo y rey eterno... que hizo la tierra con su poder, fundó el orbe (*tebel*) con su sabiduría, expandió los cielos con su inteligencia... es el plasmador de todo (*yoser hakkol hû*)” (10, 10-16).

Para culminar con lapidaria fórmula en Is. 45, 5: “Yo Yahvé y ninguno más, fuera de mí no existe ningún dios”.

(15) La precedente exposición de la unicidad divina la tomamos, compendian-do, de J. SCHILDENBERGER, o. c., p. 467-472.

Innecesario es mencionar el hecho inexplicable de la carencia lexicográfica hebrea para expresar la idea de 'diosa'. Y hoy es común la negación filológica de que la palabra *elohim* en tiempo de Moisés tuviese sentido plural aplicada a Yahvé. Los textos de Rás Samra han confirmado abundantemente tal modo de ver.

Por lo demás los antropomorfismos divinos, ciertamente quedan eliminados en cuanto atribuciones metafísicas por el hecho indiscutible de la prohibición de las representaciones plásticas divinas, no son sino el medio sencillo y obvio de hacer a Dios no una idea abstracta y panteísta impersonal, sino un Dios vivo y personal, el que por su esencia es en último término ininvestigable (Ecl. 3, 11; 8, 17) y misterioso (Is. 28, 29). Es un modo de sensibilizar la plenitud de la vida que en nosotros se realiza por manos y brazos, ojos, oídos, corazón, piernas, pies; un modo de mostrar al vivo que Dios no es insensible al humano obrar sea bueno o malo; que mira al hombre como un ser personal y quiere ser mirado por el hombre de la misma manera. Como admirablemente ha dicho Eichrodt: "sería manifiestamente inútil querer describir en lenguaje popular una vida consciente y personal sin recurrir a imágenes de la vida humana. La viviente movilidad del obrar divino con la humanidad desaparece en cuanto toma la palabra la abstracción filosófica" (16).

Para cerrar este apartado no es inútil condensar aquí lo que sentimos sobre el monoteísmo premosaico de los Patriarcas.

Ex. 3, 6 afirma decididamente la identidad entre el dios que aparece en la zarza ardiente y el dios de los Patriarcas. Esta afirmación implica un mismo monoteísmo en ambos estadios de la religión hebrea. Si de otra manera hubiese sido se hubiera presentado el estadio religioso sinaítico a la manera de un nuevo comienzo y un contraste con la antigua religión de los Padres, algo así como Mahoma caracterizó la religión de los árabes anteriores llamándola tiempo de la ignorancia, y como en Josué 24, 2 s. se hace una neta distinción entre la religión de Abraham y la de sus antepasados (17).

Los diversos nombres premosaicos de Dios designan, según todas las supuestas fuentes del Gn., siempre a un mismo Dios, el que se apareció a Moisés. Ese Dios se aparece y ejercita su poder y su justicia en Mesopotamia, Galaad, Canaán, Egipto; concede la lluvia, el rocío y la fecundidad de tierra, animales y hombres; juzga en toda la tierra; es criador del cielo y la tierra; puede bendecir y maldecir a todos los

(16) Cf. EICHRODT, o. c., I. Bd., p. 107.

(17) Cf. H. JUNKER, *Genesis* Würzburg 1949, p. 43 s.

pueblos y en todas las fronteras; jamás es adorado bajo representaciones plásticas. Los Patriarcas ejercitan su culto en diversos lugares y aun tal vez en algún santuario local, pero levantando un propio altar a su Dios, al que el narrador llama por prolepsis Yahvé para afirmar su identidad con el Dios del Sinaí al mismo tiempo que su unidad no obstante los diversos parajes de aparición.

Cuando finalmente vemos que los profetas escritores identifican el Dios único—recuérdese que han sido ellos los llamados fundadores del monoteísmo ético—con el dios del Sinaí y con el de los Patriarcas (Is. 41, 8 s. Os. 12, 6) y, sobre todo, que Cristo Jesús también lo identificó (“¿No lesteis en el libro de Moisés cómo Dios le dijo sobre la zarza: Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob?” Mc. 12, 26), si al testimonio de los profetas y al de Jesús reconocemos verdad absoluta, rechazaremos con seguridad los intentos hechos para mostrar la religión de los Patriarcas o aun la del Sinaí como politeísta o polidemonísta. Ni entendemos cómo el Dios verdadero pudo santamente hacer surgir su primera revelación al pueblo escogido y a sus progenitores fundadores, desde el bajo fondo del politeísmo. Antes al contrario, esperaríamos a priori que lo hiciese en protesta contra esas falsas formas, como en efecto vemos a posteriori que el A. T. atestigua unánimemente (18).

Con esto pasamos a la concepción unitaria de la humanidad y de su origen. Elevada sobre las demás naciones es la mentalidad del A. T. en este punto. Casi no podremos hacer otra cosa sino enumerar los aspectos con que aparece.

Un origen común no sólo específico, sino aun de primera pareja, es el comienzo de la humanidad. Gn. 1<sup>26-28</sup>. Una misma catástrofe alcanza por igual a todo el linaje humano. Gn. 6-9. Un mismo renuevo salvador, lazo de unión entre la primera población del mundo y la definitiva expansión de la humanidad por la tierra, recibe de Dios la original bendición adámica vinculada a la imagen divina que es el sagrado depósito que se ha de transmitir por la generación. Gn. 9<sup>1-17</sup>. Y un despliegue de la humanidad a partir del mismo tronco, en la grandiosamente elevada tabla de los pueblos y razas. Gn. 10. La historia primordial desemboca conscientemente en esa tabla universal que presenta a todos los pueblos como miembros de una única e inmensa familia, así como todos los descendientes de Adán llevan en sí una misma imagen divina.

---

(18) Cf. J. SCHILDENBERGER, o. c., p. 480-83.

Ni una palabra en el A. T. nos habla de razas humanas que en sí sean inferiores o indignas de la calificación de humanas. Salta a los ojos la diferencia con el pensamiento heleno que jamás superó la distancia entre griego y bárbaro, entre hombres señores y hombres esclavos. El énfasis del puesto privilegiado de Israel es de otra especie, está fundado en un hecho histórico, no en la naturaleza, y en una libre elección divina sin méritos naturales (19).

A esta unidad de origen se asocia una misma incumbencia terrena, es decir, histórica, universal. La proclama una bendición divina repetida a los miembros de la humanidad dos veces naciente: "prolifícad y multiplicaos y poblad la tierra y sojuzgadla". Gn. 1<sup>28</sup>. Sojuzgar la tierra, dominar todas sus criaturas: verdadero programa de cultura humana y universal. Cultura tanto más digna cuanto que incluye el valor del trabajo humano. La divina semana, modelo del trabajo del hombre, con su séptimo día de descanso santificado, expresa la divina disposición de que el hombre no fué creado para gozar del placer, como tanto mito de la antigüedad soñara, sino para que en el trabajo intencionado encuentre el despliegue y perfeccionamiento de sus cualidades y fuerzas y para poseer en ese trabajo y en ese descanso una débil imagen del divino operar y de su fruición. El día de descanso da al hombre conciencia de no ser absorbido por el trabajo, sino, como Dios, poder también gozar de él. Aun respecto del trabajo, incumbencia fundamental suya, ha de quedar el hombre señor y no siervo (20).

La imagen de Dios y la comunidad de origen llevan consigo una amplitud tal, que la hacen idea central sobre el destino del hombre en el mundo. Destino por consiguiente universal, no sólo del individuo, sino de las naciones y de la humanidad entera.

Maravillosamente, como suele, delineó esta concepción el Eclesiástico c. 17, 1-12 cuando dice:

"Dios formó al hombre de la tierra,  
y a ella de nuevo lo hace volver.

"Días escasos y un tiempo determinado le señaló  
y le dió potestad sobre cuanto hay en la tierra.

"Lo revistió del vigor a él conveniente  
y lo hizo a su propia imagen.

"Quiso que infundiese temor a todo viviente  
y que dominase a las bestias y a las aves.

(19) Cf. EICHRODT, o. c., II. Bd., p. 64.

(20) Ibid. 64 s.

"Lo dotó de lengua, ojos y oídos,  
y le dió una inteligencia con que pensar;  
lo llenó de conocimiento e inteligencia  
y le indicó el bien y el mal.

"Fijó su mirada sobre sus inteligencias  
para mostrarles la grandeza de sus obras;  
a fin de que luego publicasen su magnificencia  
y alabasen su nombre santo.

"Dióles además la ciencia  
y les dotó de una ley de vida;  
estableció con ellos un pacto eterno  
y les manifestó sus decretos.

"La grandeza de su majestad vieron con sus ojos  
y con sus oídos oyeron su majestuosa voz.

"Y les dijo: 'Guardaos de toda injusticia',  
e impuso a cada uno deberes para con su prójimo".

De suyo esta perspectiva del destino del hombre que va a ser la humanidad futura, bastaría para mostrar cómo el Antiguo Testamento tiene una concepción unitaria del origen y del proceso histórico. Pero podría preguntarse, si no explícita esa misma doctrina y la inculca cuando se trata de las naciones ya formadas, diríamos de las diversas culturas. Y aun pudiera llevarse hasta el final el interrogante y tratar de ver si la humanidad entera es presentada en el A. T. como un único proceso histórico.

De la nación y cultura israelitas no hay que preguntarlo, pues es evidente a todas luces.

Pero ¿de los demás pueblos pudiera decirse lo mismo? ¿forman también ellos parte de un común proceso histórico querido por Dios con una finalidad?

Dos pasajes genésíacos paralelos nos presentan a Dios como juez y gobernador de todos los pueblos. Gn. 15, 13 s. 16. 18-21 Dios habla de juzgar, llegada la hora, a los egipcios: se trata de castigarlos por la indebida servidumbre a que someterán al pueblo de Dios. Lo mismo se dice de los Amorreos cuyo castigo se reserva pacientemente (y con deseo de su arrepentimiento según Sab. 12), porque aún no han colmado la medida. Pero además se promete a la descendencia de Abraham poseer la tierra de una serie numerosa de naciones, los quenitas, kenezeos, cadmoneos, heteos, y fereceos... En el c. 18, 25 es Abraham quien proclama el juicio divino sobre toda la tierra (aun suponiendo que se trata sólo de la de Canaán, cosa que parece insuficiente

por no estar en consonancia con la razón: no es tuyo matar al justo y al inocente y que salga retribuido lo mismo uno que otro), como antes se nos presentó este mismo juicio universal en la narración del diluvio y de la torre de Babel.

Seríamos interminables si quisiéramos recorrer los pasajes en que Dios se presenta como encargado de castigar el mal en las naciones como tales. Ya este aspecto era, por decirlo así, una semilla que había de ir germinando en una idea universal del gobierno unitario divino. Pero mucho más interesante es verle solcito de promover el bien de las naciones, de llevarlas por un camino de desarrollo espiritual que desembocará un día en los bienes mesiánicos. No se trata ya de un procedimiento judicial, ni siquiera de una postura defensiva en favor del pueblo escogido, sino de positiva dirección y conducción al bien.

Desde los comienzos apunta la idea de una preparación, lenta sí, pero certera, de todas las naciones al reino de Dios. ¿Qué otra cosa son las bendiciones conferidas a los Patriarcas (Gn. 12, 2 s.), sino afirmación terminante de que Dios comienza una obra de selección que culminará en la efusión de sus bienes sobre todas las naciones; que las lleva a eso, a participar de ese estado de cultura, de perfeccionamiento de espíritu, consistente en la integridad moral ante todo ("ambula coram me et esto perfectus"; "scio quod praecepturus sit filiis suis et domui suae post se ut custodiant viam Domini et faciant iudicium et iustitiam")? Un mismo Salvador se promete a Israel en la descendencia de Judá y a los pueblos todos de la tierra (Gn. 49, 10). A esa figura central del A. T. convergen las miradas lo mismo de Israel que de las naciones, y esas miradas es Dios quien las atrae. Desde ese momento, cuando Israel expresa con las más atrevidas fórmulas su fe en la conducción divina de su historia, se tiende un firme lazo a los restantes grupos de la humanidad, cuyo destino aparece igualmente promovido y llevado hacia adelante en unidad de proceso histórico por la providencia divina.

Cierto que en este tiempo parece como si Dios tuviera abandonadas las naciones a su desgraciada suerte politeísta, como si no se preocupara de ellas y las dejara ir tras sus propios extravíos. Dt. 4, 19 es de una fuerza casi salvaje: "tales cosas (el culto de los astros) las ha dejado en suerte el Señor Dios tuyo a los otros pueblos bajo la bóveda celeste". Aparentemente al menos estas palabras no declaran mucho el cuidado positivo que Dios tuviera de las naciones en orden a la adquisición del fruto más precioso cultural: la verdad religiosa (21).

---

(21) Ibid. 89.

Pero en los tiempos del profetismo aprende Israel que Dios se preocupa positivamente de esos pueblos, que los toma a su servicio que sobre ellos ejercita el papel de conductor en las Historias nacionales.

Los estados arameos de Siria son declarados por Elías instrumentos divinos contra su pueblo degenerado que no realiza los pensamientos universales de Dios al hacerlo portador de la soberanía de Yahvé (3 Rg. 19, 15 ss.).

Amós no sólo equipara en el juicio divino a Israel con los demás estados del mundo internacional en el Oriente, sino que declara su providencia en la historia de aquellos: "¿no sois para mí como los etíopes, vosotros israelitas? Oráculo de Yahvé ¿no saqué yo a los filisteos de Caftor como a los israelitas de la tierra de Egipto y a los arameos de Qir?" (9, 7). Dificilmente pudiera afirmarse más relevantemente la divina conducción histórica de aquellos pueblos, uno de ellos de rango inferior, el otro enemigo tradicional del israelita. La misma comparación retórica hiperbólica da al pensamiento especial fuerza: como a vosotros os elegí, pude haber elegido a los filisteos y a los etíopes, de cuya historia me preocupo como de la vuestra.

Había de ser, sin embargo, entre los profetas el príncipe de ellos quien manifestase con más amplitud el concepto de un dios regidor universal de la Historia, toda ella sometida a la sabia providencia del omnisciente y omnipotente. En el momento histórico mundial en que el conquistador asirio desmontaba todo el retablo político del Oriente próximo y medio para fundar un nuevo imperio, Dios muestra a su vidente cómo esos planes son ciegos, porque, creyendo servir al propósito de subyugar pueblos, "ad internectionem gentium", son azote divino contra Sión, "vara de mi ira, fusta de mi irritación que tengo en mis manos, y la lanzo contra un pueblo impío, la arrojo contra la estirpe de mi furor". Como Israel tiene su destino en la divina economía del mundo, también lo tiene Asur. Ambos lo traicionan igualmente. Pero de ambos saca la sabiduría de Dios su partido: todos los acontecimientos, el azote extranjero, la purificación de Israel hasta no dejar sino un pequeño resto, van a desembocar en la afluencia de todos los pueblos a Sión desde donde brillará la luz, enseñanza divina de vida religiosa y moral que someterá al mundo (Is. 2, 2-5). Afluencia de la historia a Sión, donde Dios ha colocado el fundamento de su gran edificio, el Mesías esperado: "Por esto he aquí que yo pongo en Sión una piedra, una piedra bien probada, piedra preciosa angular, firme piedra de cimiento. El que tiene fe, no tiene por qué turbarse con premura ante los acontecimientos" 28<sup>16</sup>. Y al cerrar con la comparación del labrador su exposición de los planes divinos en la historia termina con

estas palabras cumbres de la reflexión teológica: "maravilloso es su plan, grande su sabiduría" 28, 23-29. Es maravilloso, porque, según el Profeta Dios obra no para perder, sino para educar (22).

La historia tiene, pues, un sentido universal de proceso histórico basado en la conducción de la divina providencia que abarca toda la humanidad. Con este sentido aun las más desconcertantes catástrofes se pueden no sólo explicar y sobrellevar, sino estimar como elementos constructivos en el acontecer orgánico del mundo.

Finalmente todo este único proceso histórico dominado por la sabiduría divina no lo es menos por la justicia, así colectiva como individual.

De la concepción colectivista viejotestamentaria se ha dicho tanto que es demasiado. Más adelante veremos ejercitarse la justicia divina con las colectividades.

Ahora quede consignado, casi como apunte, que en las relaciones de Dios con el pueblo, aun desde el principio iba incluida una, esencial, entre Dios y el individuo.

Ya en el Decálogo y en el Libro de la Alianza se dirige Dios por igual al pueblo y al individuo. El cuarto mandamiento se refiere exclusivamente al individuo y el premio añadido, exclusivamente individual como la vida recibida de los padres, larga vida en la tierra de promisión, es el mismo que en otros pasajes se repite al pueblo por el cumplimiento de los mandamientos (Dt. 30, 20) (23).

Las relaciones divinas con los individuos alcanzan su más bella expresión en el caso de Agar, Ismael, Ana, Heli, David, cada uno de los Profetas, que no dudan en llamarlo *su Dios* (Is. 7, 13; 37, 4. Am. 3, 7), como cada uno de los miembros de los que pasan el Mar Rojo lo llama en íntima explosión de júbilo individual: "mi fuerza y mi canción es el Señor... El, el Dios *mío*, lo glorificaré; el Dios de *mi* padre, lo ensalzaré". (Ex. 15, 2).

Y cuando el sentimiento del individualismo alcanza su más perfecta formulación en Jeremías y Ezequiel, estos profetas no hacen sino beber de la más antigua tradición popular. Vivo estaba en el pueblo el recuerdo del terrible castigo impuesto por Dios a la comunidad sinaítica murmurante y disidente: ninguno de veinte años para arriba entrará en la tierra prometida, pero sí Caleb que se mantuvo fiel en medio de la comunidad, y también los que aún no tenían plena conciencia de sus actos, los párvulos y gente más joven. (Nu. 14, 20-32; 16, 22 ss.).

(22) Cf. EICHRODT, II. Bd. 87-90 donde desarrolla algunos de estos pensamientos.

(23) Cf. SCHILDENBERGER, o. c., p. 489.



Mucho antes había quedado escrito como dictamen del padre de los creyentes: "Lejos de ti hacer tal cosa, matando al justo con el reo. Lejos de ti. ¿El juez de toda la tierra había de obrar sin equidad?". (Gn. 18, 25).

En el Código de la Alianza jamás los hijos del culpable son castigados (24).

## II

El estudio bíblico de cada problema encerrado en los factores históricos, hombre, naturaleza y medio, nos llevaría muy lejos y aun no podríamos realizarlo adecuadamente sin alcanzar la proporción de un verdadero libro.

Por otra parte el factor increado que actúa en la Historia crea problemas de difícil solución para la sola ciencia histórica. En muchos casos, tal vez la mayoría, ella no podrá atribuir apodícticamente la explicación de los hechos a una dirección extramundana de los mismos. La Filosofía de la Historia sí lo podrá hacer en virtud de demostraciones basadas en una Metafísica válida. Pero nada como las luces de la revelación para aclarar la oscura trama de los hechos históricos. Ya en la primera parte hemos visto la realidad, el hecho, de la intervención divina en la Historia. Ahora no vamos a repetir lo dicho anteriormente. En cambio vamos a entresacar de la plenitud bíblica sobre la intervención divina en las acciones humanas, un problema que mira al factor histórico creado hombre: el problema de la relación entre causalidad divina universal y libertad humana.

Ello nos llevará a exponer brevemente, como presupuesto necesario, el punto principal y más fecundo en aplicaciones a la historia del factor creado hombre: el de su libertad. Todos los elementos que entran en la Historia se encuentran siempre con el indeterminable "libertad humana". Son innegables las relaciones del talento, espíritu, genio, mentalidad, educación, herencia, masas humanas, pueblo, estado, clima, geografía, impulsos animales y espirituales, cuerpo y cualidades corporales, razas y tantos otros elementos que indiscutiblemente influyen en la estructuración histórica.

Con frecuencia se llega a atribuir a esos elementos un valor definitivo determinante. Baste citar tres ejemplos significativos. Primero: El valor del individuo, de sus notas características, ha sido tan sobreestimado como factor decisivo, que en nuestros días no han faltado cul-

(24) *Ibid.*, p. 489-491.

tivadores de la Sicología individual por los cuales se prevee el día en que podamos establecer “una mecánica del espíritu” como ciencia absoluta de su futuro obrar (Lasurski). Segundo: Todos conocen el determinismo absoluto o casi absoluto a que llega el marxismo con su apreciación unilateral del elemento masa-colectividad. Tercero: A nadie se le oculta el relieve fundamental que el factor raza ha adquirido en determinadas ideologías contemporáneas. Para muchos el factor raza lleva consigo una diferenciación anímica *esencial*, que influye determinísticamente en el desarrollo de un pueblo.

Y, sin embargo, todos estos elementos, cuyo influjo histórico es innegable, están privados de su determinismo absoluto por el hecho maravilloso de la libertad humana.

Por lo que hace al A. T. es indiscutible y constante la afirmación solemne de nuestro poder activo de autodeterminación.

Fácil cosa es aducir algunos textos sobresalientes.

Eccli. 15, 11-17, 19:

“No decir: ‘De Dios viene mi pecado’,  
porque El no causa lo que detesta.

”Ni andar diciendo: ‘El me ha empujado’,  
porque El no tiene necesidad de gente bribona.

”Cosas malas y abominables Dios las odia,  
y no permite que sucedan a quien lo teme.

”Dios creó al hombre desde el principio  
y lo ha dejado a merced de su arbitrio.

”Si quieres, puedes observar el mandato,  
*y tener la sensatez de hacer su voluntad.*

”Ante ti tienes fuego y agua;  
tiende la mano a lo que prefieras.

”Delante de cada cual está la vida o la muerte;  
lo que prefiera, le será dado.

.....  
”Los ojos de Dios miran a sus criaturas,  
y observa las acciones de cada uno.

”No ha mandado al hombre pecar,  
ni va del bracet con los mentirosos.

Ecc. 7, 29:

”¡Mira! sólo esto he encontrado:  
que Dios hizo al hombre recto  
pero *ellos mismos* se han buseado muchos atoladeros”.

(Dt. 11, 26-28; 30, 15-20 Jer. 21, 8 Gn. 4, 7).

Pero mucho más importantes que unos cuantos textos en sí decisivos, son diversos hechos que no conviene olvidar porque con su constante repetición inculcaban esta verdad hasta convertirla en conciencia del alma nacional.

Desde el mandato impuesto a nuestros primeros padres, cuya culpabilidad inquiera Dios apenas transgredido, el sentimiento de responsabilidad se afirma constante siempre que se propone una nueva ley. La predicación perenne de los profetas se desahogaba sin cesar en frases como esta: "Si quieres convertirte, Israel—oráculo de Yahvé—puedes convertirte a mí" (Jer. 4, 1), "así habla Yahvé: caminad por la vía de los antiguos, buscad el sendero de la antigüedad, que lleva al bien, andadlo, que encontraréis descanso para vosotros. Pero ellos dijeron: no queremos andararlo. Oid el sonido del cuerno bélico. Pero ellos dijeron: no queremos oírlo" (6, 16), "desde el día en que salieron vuestros padres de Egipto hasta hoy he enviado mis siervos los profetas diariamente mañana y tarde. Pero no quisieron oírme, no pusieron oído de buen grado" (7, 25).

"El que quiera oír que oiga, y el que quiera dejarlo, que lo deje" (Ez. 3, 27).

Los impulsos al mal que todo hijo de la caída siente levantarse en su interior, no son en sí mismos pecado y puede el hombre resistir a ellos: "¿no está echado a tu puerta el pecado cuando no obras bien, cuyo apetito va hacia ti, pero tú puedes dominarlo?" (Gn. 4, 7).

Las inducciones del tentador no se presentan jamás en la Escritura como ineluctables.

Pero, en cambio, la causalidad universal de Dios es de tal manera presentada, que pudiera parecer inconciliable con la libertad humana. Sin embargo, ambas verdades son tan indiscutibles, tan inconcusas, que el libro sagrado las deja ambas consignadas, sin mostrar preocupación por la mutua relación entre ellas.

Si realmente todo, absolutamente todo, está sometido a la divina causalidad, ¿cómo no hay conflicto entre ella y la libertad humana? Si la divina energía penetra hasta los pensamientos, si Absalón rechaza, movido por Dios el consejo de Aquitofel (2 S. 17, 14), si Roboám no escuchó al pueblo porque tal era la disposición del Señor (3 Rg. 12, 15), si es la ira de Dios encendida contra los israelitas la que instigó a David contra ellos sugiriéndole hacer el censo (2 S. 24, 1), si David admite una posible instigación divina a Saúl contra él (1 S. 26, 19), si es Dios quien endurece al Faraón (Ex. 4, 21; 7, 3; 10, 1, 27; 14, 4-8) y al rey Sihón amorreo (Dt. 2, 30) y a los cananeos (Jos. 11, 20), ¿no

parece que la libertad humana queda obscurecida, si no perdida totalmente?

Y, sin embargo, nada más inconcuso que la responsabilidad humana, y por consiguiente la libertad, en el A. T. Pero la explicación del conflicto en que los textos citados parecen poner a la causalidad divina con la libertad humana, pide algo más que la mera afirmación de ambos extremos. ¿Se ocupó de ello alguna vez la teología del A. T.?

Digamos con franqueza: positivamente esa explicación no preocupaba a la mente del pueblo hebreo, poco inclinada a la metafísica. Era tal la vitalidad de su experiencia intelectual e irrefleja de Dios, y tal la fuerza con que se le imponía el hecho de su libertad, que no inquirió más. Pero para dar una explicación negativa del problema, es decir, una explicación que elimine el error en las afirmaciones bíblicas aludidas, no basta con recurrir a nuestro concepto de permisión divina, que si expresa la negación de Dios como autor del mal moral porque excluye la aprobación y la intención de ese mal en cuanto tal, no agota el sentido que los hebreos daban a estas expresiones. La sola permisión divina en estos casos decía para ellos muy poco, por demasiado evidente. Yahvé aparece a través de todo el A. T. en perfecta oposición con todo mal moral, como norma de toda justicia; y precisamente pecado es, según la teología bíblica viejotestamentaria, enteramente característica, lo que en último término está en contradicción con la esencia y voluntad divina. Algo más, por tanto, decían ellos con estas expresiones, duras para nosotros, que sobresalimos en un pensar preciso y recortado, plenamente occidental, helénico. Lo moralmente malo y su autor no son algo independizado de Dios, Dios puede incluir, insertar en sus planes y fines el mal moral, a pesar de que inmediatamente se alza contra él y su dominio. Como fuente absoluta del ser, también participa de El aquél ser al cual, por el fallo de la criatura libre, falta la recta ordenación moral.

Ni momentáneamente se admitía un determinismo humano que quitase la responsabilidad del obrar. Estaría en flagrante pugna con la persuasión universal de la autodeterminación. Esa persuasión era mantenida viva por la constante predicación profética y por la esencia misma de la Ley que daba al hombre la opción entre la vida y la muerte. Y sin embargo, en todo obrar humano, aun en el moralmente malo, hay un cooperar divino, que, sin hacerlo autor del pecado en el sentido de nuestra palabra "autor", es realización de todo lo que la criatura opera sin que por ello pueda atribuírsele su falta de rectitud moral.

El Faraón carga, según el Exodo, con toda la responsabilidad de su obstinación. Salta a la vista en una triple realidad. Primeramente en sus autoeráticas y soberbias palabras: "Quién es Yahvé para que yo tenga que oír su voz? No conozco a Yahvé" (5, 2). En segundo lugar en las repetidas declaraciones del texto mismo: "Faraón... se endureció en su corazón" (8, 11). "Faraón fué duro también esta vez" (8, 28). "Entonces Faraón, viendo acabar la lluvia, el granizo y los truenos persistió en su pecado endureciendo el corazón" (9, 34). Finalmente por la explícita confesión de su culpa y consiguientemente de su libertad: "He pecado. Yahvé es el justo; yo y mi pueblo los culpables. Rogad al Señor..." (9, 27), "perdonad esta vez mi fallo..." (10, 16).

Hay por tanto en toda aquella acción que se llama "endurecer el corazón", dos aspectos, uno divino y otro humano. La Escritura no formula con precisión la relación entre ambos, pero evidentemente nos da los elementos para que nosotros la precisemos. De una parte, indiscutiblemente, al hombre se le atribuye la libre responsabilidad y culpabilidad de la mala acción. De otra, Dios no se priva de presentarle lo que, gracias en sí, servirá de ocasión a la libre voluntad para el mal uso de su prerrogativa. Pero además Dios sabe utilizar el desprecio de sí para mostrar más grandiosamente aún su poder y libertad ante su pueblo y ante todo el mundo. "Precisamente te he conservado con vida para mostrarte mi poder y para que mi nombre sea predicado en toda la tierra" (9, 16); o, como dice en otro lugar, "para que [el judío] narres a tu hijo y a tu nieto como he tratado a los egipcios los prodigios que he realizado entre ellos y conozcáis que yo soy Yahvé (10, 2. Cfr. 11, 9) (25).

En conclusión: que la libertad humana queda a salvo en A. T. aun allí donde, por entrar en conflicto con otro dogma fundamental de la mente religiosa hebrea (la divina causalidad universal), pudiera correr peligro de obscurecerse.

Es ésta piedra angular de toda posible Filosofía de la historia, y a nosotros por el A. T. se nos da una certeza de esta verdad, superior a la que nuestra inteligencia pudiera lograr con sus solas fuerzas, pues recibimos de ello una certeza divina.

---

(25) EICHRDIT, II. Bd. 93 ss.; P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments*, Bonn 1940, p. 43-46.

## III

Una rápida reflexión sobre los factores de la Historia nos lleva pronto al convencimiento de que no se puede hablar estrictamente de leyes históricas. En el cruce de todos los factores con su inmensa complejidad, se encuentra siempre la libertad humana, que, impide todo determinismo y por consiguiente la ley, en su acepción estricta.

Sobre esto la ciencia filosófica de la Historia, no presenta hoy vacilación alguna, al menos en cuanto admite la libertad humana.

Pero si no hay leyes en el sentido de modos de obrar que presenten como necesaria una conclusión, válida, para todos los casos, no faltan leyes en el sentido más amplio de modos de obrar que ordinariamente se suceden y se enlazan entre sí, convergiendo a un conjunto ordenado. Es obvio que a pesar de toda la diversidad de los individuos, los rasgos esenciales de la naturaleza humana, que se dan en todos ellos, y aun las circunstancias tan semejantes en que se encuentran, junto con los impulsos humanos y las necesidades sociales comunes, den como resultado ciertas tentativas uniformemente orientadas, sobre todo dentro de las fronteras de un mismo pueblo y de generaciones sucesivas. Así se pueden percibir conjuntos con sentido y se puede hablar de leyes en sentido amplio.

En el A. T., sin embargo, no podemos apenas descubrir ninguna de esas leyes en sentido amplio y que se refieren a los grandes complejos culturales. Nada sobre las fases de crecimiento, madurez y decadencia de las civilizaciones. Nada sobre los estadios económicos de las mismas. No es éste el fin de la revelación y por ello pasan desapercibidos para los hagiógrafos.

En cambio y bien que no como ley estrictamente hablando, sino en el sentido de un ritmo ordinario frecuente de las acciones humanas, sean individuales o colectivas, enuncia la Escritura, con penetrante unción, la regla de que el obrar bien lleva consigo el bien, mientras que el obrar mal va a la ruina.

Esta enseñanza no es sólo una transposición del problema de la retribución, sino que se convierte en verdadera regla de la Historia.

Enunciada del individuo se expresa en fórmulas conmovedoras:

“El camino de los justos es como la luz del alba  
que va aclarándose hasta el mediodía.

”Por el contrario el camino de los impíos es como en la obscuridad: ven dónde tropiezan. (Pv. 4, 18 s.).

[ridad:

"Hijo mío no olvides mis instrucciones,  
 conserva mis preceptos en tu corazón,  
 porque te traerán días largos  
 y años de vida y de prosperidad.

"Bondad y lealtad no te falten jamás  
 átalas a tu cuello, escríbelas en el corazón,  
 y encontrarás favor y buena inteligencia  
 en Dios y en los hombres". (Pv. 3, 1-4).

Pero enunciada de las naciones se eleva a verdadera ley histórica en sentido amplio:

"Los reyes se horrorizan de cometer atropellos,  
 porque con la justicia se consolida el trono". (Pv. 16, 12).

"Bondad y firmeza conservan a un rey,  
 y la clemencia da sostén al trono". (Pv. 20, 28).

"El rey con la justicia mantiene al estado;  
 pero el hombre venal lo lleva a la ruina.

"Un rey que lealmente hace justicia a los pequeños  
 da una base inquebrantable a su trono". (Pv. 29, 4, 14).

"La iniquidad convertirá en desierto a la tierra toda  
 y el mal obrar derrocará los tronos de los poderosos". (Sap. 5, 23).

"La justicia levanta a un pueblo,  
 decadencia de las naciones es el vicio". (Pv. 14, 34).

Comparadas estas leyes escriturísticas con las pretenciosas y aparatosas leyes de Hegel, Comte, Lamprecht, aparecen extremadamente sencillas, casi diríamos ingenuas. En realidad, contrastadas con la historia de la humanidad, se comprueban bastante más fundadas que aquellas. Su misma sencillez, basada en el conocimiento profundo de la naturaleza humana, realizado con la luz revelada, las hace más flexibles que las especuladas por el ingenio humano. Pero esa misma flexibilidad es la garantía de su adecuación con la realidad viviente y móvil del hombre, que mal se adapta en sus infinitas variedades individuales y sobre todo en el uso imprevisible de su libertad a todo férreo determinismo.

## IV

Para abordar toda la problemática que se proponen los teólogos de la Historia, no será inútil partir de esa misma problemática tal como se la propone la Filosofía de la historia.

Esta se pregunta: ¿hay un sentido de la Historia como totalidad? La pregunta se desdobra así: a) ¿tiene asignado un fin que deba alcanzar? b) ¿de hecho va en su prosecución?

Desde luego que una recta Filosofía de la historia tiene que afirmar un fin de la Historia pretendido por Dios. Lo tiene asignado cada individuo y como cada individuo es esencialmente social, necesariamente también la sociedad ha de tener asignado por Dios un fin. Basta mirar a la unidad de naturaleza en los hombres todos y a la unidad de habitación, un planeta cada vez más unidad, para confirmarse en estas posiciones.

La naturaleza del hombre y las circunstancias en que Dios lo ha colocado nos descubren cuál es ese fin según su contenido. El tema de la Historia es el tema del hombre. Lo específico del hombre es la vida del espíritu. Luego su fin será desarrollarla hacia lo verdadero, lo bueno y lo bello: es decir, hacia el reino de la cultura, reino del espíritu libre y noble, y eso con todas las fuerzas de la humanidad, que superan inmensamente a las del individuo.

La reflexión filosófica, también nos descubre que ni el trabajo, ni el progreso en sí mismos, son el fin inmanente de la Historia, ni los productos objetivos de la cultura, sino que el fin inmanente es la persona humana misma. Todo lo impersonal es medio; la persona, fin. Aun lo verdadero, bueno y bello tiene que ser personal para ser superior al hombre y moverle. Luego el fin último de la Historia está en lo personal, y, si se trata del fin último inmanente, está en el hombre, en el recto despliegue de su ser, en su perfección y en su felicidad. Ese fin inmanente es el querido por Dios, que así constituyó al hombre.

No es, pues, el fin último inmanente de la Historia su estado final. Si así fuera, las generaciones precedentes no lo alcanzarían, con ser todas igualmente acreedoras y llamadas a su logro.

Debería, por tanto, la Historia acabarse con un final digno de ella como totalidad, un final que fuese corona de todos los tiempos y fin sintético de ellos; debería ser perfección bajo todo aspecto cultural, y de duración ilimitada, perfeccionamiento, además, universalmente participado por cuantos seres han elaborado la Historia.



Ese final de la Historia, si no miramos sino al más acá, sería la supresión de la Historia misma, pues no habría ulterior desarrollo, ni tensión ni estímulo, sino estancamiento, fastidio, fugacidad. La muerte, poniendo fin al individuo lo mismo que a la humanidad, representaría un final absurdo de la Historia.

La inmortalidad, conocida por la luz natural sola, resuelve el problema, bien que con colores de fosforescencias casi sepulcrales. Conocida por la revelación satisface plenamente al problema individual: paso a otra condición de vida, unión con Dios en plenitud de conocimiento y amor. Aunque en ella cesa el esfuerzo, no cesa la actividad, y, en cambio, lo alcanzado es plenitud, es accesible a todos, es eterno.

Sin embargo, surge una dificultad: esa nueva vida no es fruto de la Historia, porque no la produzco yo, porque no es fruto término del fluir histórico, sino que a cada hora se logra en la muerte.

Es verdad que esa vida no es fruto adecuado de la Historia, pero existe una verdadera relación causal entre ésta y aquélla, pues aunque sea gracia, juntamente es premio, paga. Es el coronamiento sobrenatural de la obra elaborada aquí: unión con Dios aquí, unión con Dios allí, unión incoada, unión consumada.

La dificultad no obstante permanece en pie: eso vale para el individuo, pero la Historia como totalidad no parece que produzca al reino de Dios. Si por reino de Dios entendemos los bienes que allí se poseen, es evidente que éstos no pueden ser obra de la Historia. Pero si entendemos las personas, entonces ese reino se forja en y por la Historia, tanto más cuanto que la humanidad en el ultratiempo no es una mera suma de individuos, sino una comunidad organizada, y esa organización también se prepara en y por la Historia. Aparte de que en y por la Historia se va preparando y llenando el número de los ciudadanos. Lo que corresponde únicamente a situaciones terrenas, lo que es medio y no fin, queda aquí. Pero el precipitado de la Historia en el espíritu del hombre, todo aquello que forma el reino de la caridad aquí en la tierra, se salva y forma la base de aquel estado definitivo. El sentido de la Historia, sería, pues, la ciudad de Dios o "la formación de un reino de espíritus, que, en comunión con el Espíritu Supremo, recibe en la eternidad el fruto de la Historia".

Fuerza es confesar que la sola razón no logra de estas perspectivas sino a lo más presentimientos.

Mucho menos puede pronunciarse sobre el paso de la Historia a la eternidad. Si la Historia llegase a un punto máximo de altura, tendría que venir una exterior catástrofe a suspenderla. Si no hubiera de ser

ese su término, la falta de condiciones necesarias a la vida, iría extinguiendo la Historia.

Sobre todo esto, se cierne, como fin supremo trascendente de la Historia, el servicio de Dios, la gloria de Dios. En qué sentido haya que precisar esa gloria divina está bien determinado por la ciencia teológica que bebe directamente sus aguas de la revelación escrituraria y extrabíblica. Advirtamos únicamente que el fin inmanente de la Historia y su fin trascendental, se realizan conjuntamente por el despliegue y actuación del ser humano según la jerarquía de sus valores. En efecto, en ese despliegue se cifra la gloria de Dios, por ser cumplimiento de un mandato divino, por dar testimonio de la grandeza de Dios, cuyas perfecciones imita, y finalmente, porque para lograrlo perfectamente, tiene que ponerse a Dios como supremo ideal de lo verdadero, bueno y bello. Luego realizar esa actuación del ser humano equivale a fundar el reino de Dios en la tierra:

Ahora ocurre preguntar: de hecho, ¿cumple la Historia con ese fin asignado por Dios?, ¿el curso de la Historia va a la glorificación de Dios?

Pálidas luces son las que podemos obtener de la sola razón sobre esa inquietante interrogación. Aun dando por fácil la demostración de que las partes de la Historia son verdaderas partes de un todo, no unidades sueltas, sino que convergen todas en una unidad total de cultura, y dando también por supuesta la prueba de un común punto de arranque para toda la humanidad, todavía cabe preguntarse si podrá decirse que la Historia en el momento de su consumación ha buscado la glorificación de Dios. Sería lo mismo preguntar si podrá asignarse a la Historia el título honorífico de verdadero progreso.

Lo complicadísimo del problema limita la respuesta a unas cuantas modestas afirmaciones.

A priori es probable que la Historia termine recibiendo el dictamen de un progreso. La Providencia divina, que fija al mundo un ideal en perfecta armonía con la naturaleza del hombre, parece que da la garantía de ello.

A posteriori no es sólido negar que, si bien con fallos y no en todos los aspectos, la Historia señala un progreso. No será ininterrumpido, ni sinerónico, ni uniforme en toda la humanidad, ni en todos los campos. Hay momentos históricos bien dudosos, tanto en la técnica como en el arte, la moral, la religión. En estas dos últimas habrá quien, más que del progreso del bien sobre el mal, prefiera hablar de que la oposición entre ambos se ha agudizado y profundizado. En lo político-social, creen algunos que hay un progreso más claro. En resumen: hay pro-

greso en el aspecto real (el edificio de la cultura, los métodos de trabajo, la técnica); en el aspecto personal hay muchas limitaciones que poner a la afirmativa, porque aparte de que lo genial y la intensidad tienen un límite, en lo religioso-moral el reino del bien corre paralelamente al reino del mal: es el conflicto entre la fe y la incredulidad.

¿Llegará a dominar el bien universalmente? Por la historia de lo pasado y por el conocimiento del hombre no se puede confiar demasiado. Pero mirando al gobierno divino del mundo, si durante el curso de la Historia la Providencia tiene que ir manteniendo el reino del bien, y permite de hecho el reino del mal, al fin triunfará Dios. Sólo que ese triunfo puede realizarse por dos caminos muy diversos: o bien la voluntaria sujeción universal de todos los corazones, o bien la sujeción de unos y la confesión ineluctablemente arrancada a los otros que cerrarán la Historia con un desesperado: Contra Dios no se puede, sólo en El está la salvación.

El último problema se formula así: ¿Hay un momento central en la Historia?

La respuesta es difícilísima por la inmensa complejidad de los elementos que entran en juego, y porque además las realidades históricas no pueden ser apreciadas completamente hasta que se han desenvuelto definitivamente. Por eso a la sola luz de la razón, una articulación total no se puede hacer sino al término del tiempo.

No obstante, hay un momento histórico que podemos mirar como centro y cumbre. El fruto más alto de la Historia es la cultura ideal y en ella la moral y la religión. La aparición de Jesucristo con la fundación de la Iglesia parece reunir en sí los caracteres de cumbre y centro. Como forma de religión y moral insuperable, garantiza el desarrollo más perfecto y todos los aspectos de la cultura. La Teología de las realidades terrestres encuentra en El la plenitud del ser humano. La cronología se hace en torno de Cristo. Las perspectivas históricas en su plano fenoménico, no permiten llegar a una demostración estricta de este lugar central del hecho Cristo-cristianismo en la historia total de la humanidad (26). Son muchas aún las obscuridades, muchas las lagunas que salvar, para poder mostrar el sentido total de la Historia humana como un largo esfuerzo centrado en torno a la obra de Cristo para reencontrar el estado original perdido y encontrar en Cristo y por Cristo el término final que da a todo lo precedente su verdadero sentido: el estadio celeste en que Dios sea omnia in omnibus.

(26) En contra de esta afirmación cf. C. A. KNELLER, S. I., *Christus Mittelpunkt der Geschichte*. "Zeitschrift für Ascese und Mystik" 13 (1938) 1-32.

Sin embargo la historia del mundo y en especial la historia de las religiones van cada día acercándose más a la conclusión de Hegel: "hasta El (Cristo) y desde El va la Historia" (bis hierher und von daher geht die Geschichte) (27).

Lo que la sola luz de la razón no nos permite descubrir o nos lo ilumina con fulgores nocturnos, la revelación lo aclara en los puntos principales. El A. T. será siempre aurora mientras que el N. T. será mediodía. Pero a la luz de esa aurora podremos distinguir los objetos y aun movernos con relativa seguridad.

Ya en la primera parte de este trabajo expusimos la concepción viejotestamentaria sobre la unidad de origen y unidad de partes de la humanidad. Esa unidad de las partes, es decir de las naciones, vimos que era no solamente la unidad de composición, sino la unidad de dirección y de gobierno común, de incumbencia universal y de verdadera promoción divina hacia unos mismos ideales de bendición condensados en las bendiciones patriarcales con base de moral y religiosa perfección.

Esa finalidad, conviene recordarlo, tiene el doble aspecto de desarrollo de las facultades, diríamos profanas del hombre, "creced, multiplicaos, llenad la tierra y dominadla", y el desarrollo superior de los valores del espíritu, de esa base moral y religiosa, centro y culmen juntamente de todos los valores humanos. Gn. 6; 3 maledicta la tierra; ambula coram me et..., no tendrás otro Dios. Esa finalidad moral y religiosa señalada como culminante a toda la humanidad, se desprende igualmente del contenido de la Alianza (Ex. 19, 5 s.), puesto en ser santos, intangibles y plenos realizadores de la moral contenida primariamente en el Decálogo, en ser sacerdotes, inmediatos a Dios y sirvientes de su culto. Tal contenido, meditado por el Deuteronomio (7, 13 ss.) se revela como una relación de amor a Dios, de la que dimana primariamente y naturalmente el don más buscado, su presencia en medio de ellos (Ex. 29, 45. Lv. 26, 11 s.). La relación de amor aquí esbozada se irá profundizando hasta mostrarse ya antes de los Profetas como paternidad y desposamiento. Sólo secundariamente vienen los dones temporales como abundantemente lo prueba un recorrido por la literatura profética con sus anhelos de justicia, fidelidad, rectitud, pureza, moral y amor. Aun en los tiempos iniciales es el amor, la benevolencia de Yahvé la que busca Moisés y el pueblo, cuando oyen que el Señor airado enviará sí su ángel, fuente de bendición y protección material, pero El en persona no irá con ellos. El pueblo se pone triste, se quita los vestidos de alegría; Moisés replica: "si no vienes con nos-

---

(27) FR. SAWICKI, o. c., p. 211-251 desarrollas estas ideas.

otros no nos mandes partir de aquí. Pues, ¿en qué se conocerá que yo y tu pueblo hemos encontrado gracia a tus ojos, sino en venir tú con nosotros? Si he encontrado gracia a tus ojos, Señor, ¡ea! venga el Señor en medio de nosotros". (Ex. 33, 3 s. 15, 16; 34, 9).

Delicada confirmación de esta mentalidad la tenemos en la estima de la tribu levítica por ser destinada al trato inmediato con Dios en virtud de una complacencia singular sobre ella (28).

Ahora bien, el destino del pueblo elegido, será un día el de todo el mundo, que no sólo ofrecerá de entre sus filas sacerdotes al verdadero Dios (Is. 66, 21), sino que se incorporará al viejo Israel para formar un único y nuevo pueblo de Dios todo él destinado a su servicio y a su gloria (Is. 66, 18-24).

Tenemos pues, como punto de partida para los últimos problemas que vamos a tocar, una declaración terminante de la Biblia: la humanidad es una en su origen, una en su composición, una en su regimiento, una en su finalidad: la gloria de Dios.

Con este seguro punto de partida, podremos ya proponernos el primer problema de esta última parte: ¿esa unidad de sentido, nos la descubre el A. T. en la Historia sólo por medio de juicios suprahistóricos, al modo como para el Apocalipsis quiere Huby, o añade una revelación sobre los sucesivos estadios históricos de la humanidad? ¿Nos afirma solamente que el proceso histórico es una tensión gigantesca entre el bien y el mal con el triunfo final del bien, o nos describe las vicisitudes concretas aunque universales de esa tensión?

De momento quede asentado que los juicios suprahistóricos se dan ciertamente en el A. T. y con una abundancia y claridad que no dejan lugar a duda. Esa es la esencia de aquel compendio profético que se llama Protoevangelio. Esa la línea que siguen los libros históricos, esa la idea central de los libros proféticos, y aun la tranquila reflexión de los sapienciales. La Historia sagrada es esencialmente didáctica. Un fin pragmático religioso gobierna todos sus procedimientos y alienta de todas sus páginas: la acción divina tratando de implantar en el mundo su reinado, el reinado de la justicia divina, se ve contrariada en sus intentos por la maldad humana, pero no obstante la perenne resistencia al bien, Dios lleva sus planes adelante hasta el momento en que esa historia conecta con la del N. T. que es historia de la efusión divina de bien en el imperio del mal.

De la predicación profética ¿qué decir, sino que en cuanto representación del presente y aun del pasado es una constante exposición y lucha

---

(28) Cf. J. SCHILDENBERGER, o. c., p. 463-467.

del bien divino contra la iniquidad humana? Y en cuanto revelación del futuro se nos presenta como implantación del reino de Dios. Para Oseas ese reino de Dios es un pueblo que ama a Dios y según su amor se conforma en su acción con el modelo que ama. Para Isaías es el reinado de la justicia y del derecho en la comunidad del pueblo y de los pueblos, en especial la justicia para los pequeños, es el imperio de la santidad, cuyo anhelo es torcedor constante en el alma del Profeta (4, 2-6; 8, 13; 9, 6; 28, 5-6, 17; 29, 23 s.), es el deseo de fe viva y totalitaria en el Dios oculto y en sus planes milagrosos (25, 1, 9; 26, 1-19; 7, 9; 28, 16). Para Sofonías es la pura adoración universal de Dios, la humilde entrega de los humildes en la Providencia divina, la renuncia a la confianza en sus medios humanos, la limpieza de injusticia en el obrar y en el hablar, la alegría por la presencia y la complacencia y el amor de Yahvé salvador en medio de ellos (3, 9-18). Para Jeremías es la Nueva Alianza en el corazón y en la mente, gozo en Dios (31). Para Ezequiel el cambio interior por la inhabitación del Espíritu y el pastoreo divino causa del tiempo de la paz. Para la segunda parte de Isaías es el reino de justicia universal, supratemporal y supralocal, respetado intacto por la crisis del mundo temporal.

Al contemplar estos panoramas del futuro mesiánico espontánea surge una pregunta. ¿No parece estar ausente de ellos el mal? ¿no parece acabada la lucha, extinguida la tensión, triunfante solitario el bien?

No obstante las apariencias, el reino del mal, prosigue su marcha en la tierra aun en los tiempos mesiánicos. Ya el hecho de que los sucesivos juicios divinos en la Historia, partes integrantes de un complejo "día de Yahvé", se realizan aun después del advenimiento de la nueva economía, es una prueba suficiente.

Pero además precisamente los vaticinios mesiánicos, nos presentan esa aparente eliminación del mal sobre la tierra desde el momento en que el Mesías surge enviado por Dios. Ese Mesías es coextenso con toda la duración de la nueva economía, que repetidamente se dice eterna. Y, sin embargo, obra del Mesías es ir eliminando al impío, sujetando a las naciones, poniendo a los enemigos como escabel de sus pies. No es posible concebir como instantánea esta acción del Mesías en la tierra según los datos bíblicos. Mas bien se presenta su acción como un juicio y justicia perennes que por lo mismo van produciendo continuamente la paz y el bienestar, pero que implícitamente nos están diciendo cómo en la tierra subsisten después de su llegada el impío y el injusto (Is. 11, 3-5), no obstante las descripciones de paz desbordante y exclusiva. Posterior a la llegada de los tiempos mesiánicos es la conversión de Egipto y Asur (19, 21-25) tan deslumbradora que

Dios les dirá: "bendito sea Egipto, pueblo mío, y Asur obra de mis manos, pero Israel mi patrimonio" (19, 25). Ciudad de ensueño es la Jerusalén nueva, imagen encantada del reino de Dios, cuyos cimientos son malaquita, sus muros fundamentales zafiro, rubíes sus almenas, carbunclos sus puertas, sus murallas piedras preciosas, y toda su realidad justicia. Más aún, añade Dios, declarando con la intangibilidad de su ciudad la existencia de enemigos: "quien te ataca rodará por tierra delante de ti; toda arma contra ti fundida, fracasará, y toda lengua que se alza contra ti en juicio, tú la vencerás" (54, 11-17). Hay entre los extranjeros quienes se agregan al nuevo pueblo de Dios, pero hay también quienes quedan afuera. Luz en medio de tinieblas que cubren el resto de la tierra es Sión (60, 1 ss.), no obstante que los pueblos acuden a ella. Pero, no faltan quienes se niegan a ello: "El pueblo y el reino que no te sirvan van a la ruina, serán destruídos totalmente" (60, 12). El reino de Dios queda prometido sólo dentro de las fronteras de Sión por mucho que ellas deban ensancharse y en él sí que no habrá dominación del mal: "no se oirá más *en tu tierra* palabra de violencia, ni de destrucción y desolación *en tus fronteras*" (60, 18).

Implantado está el reino mesiánico en Sión, según Miqueas. El Mesías es en ella el pastor con divino poder y lugarteniente de Dios (5, 1-5), pero todavía se anuncia: "Tú elevarás la mano contra tus enemigos, todos ellos quedarán destruídos" (5, 8).

Del mismo modo podríamos continuar por los restantes Profetas y convencernos plenamente de que las maravillosas descripciones de paz y justicia de los tiempos mesiánicos, no impiden la guerra continua contra los enemigos exteriores del reino de Dios mientras dura en la tierra. Esas descripciones son medios de expresión, débiles en realidad a pesar de su fulgor aparentemente excesivo si se tienen en cuenta los valores sobre toda ponderación que el reino de Dios deposita en las almas de sus redimidos. Si además ha de haber algún tiempo en que, no con precisión matemática pero sí con realización proporcionada, se hayan de cumplir de un modo más exclusivo visiones tan seductoras, en seguida lo veremos.

Ahora, antes de pasar adelante, dejemos consignado aquí el combate colosal entre el bien y el mal que cerrará la Historia. Sin detenernos a describirlo, recordemos los diversos cuadros en que se nos pinta a Yahvé luchando al fin de los tiempos con Edóm de un modo que toma formas y colores de lo que llamaríamos salvaje orgía de venganza (Is. 34; 63, 1-6), o, en teofanía más depurada, abatiendo todo humano valor (2, 6-21). Jeremías nos traslada al momento en que la desgracia rueda de nación en nación, una poderosa tempestad barre

la tierra y Dios entrega a los impíos a la espada, cuyos cadáveres llenan el orbe (25, 32 s.).

Ezequiel es tal vez quien con colores más fuertes nos pinta el empuje del mal contra el reino de Dios. Es Gog que lanza al fin de los tiempos sus ejércitos, enganches logrados en todas las naciones, contra una tierra que ha sido restaurada de su devastación y que se compone de muchos pueblos congregados en los montes de Israel, antes desolados, y en los que ahora habitan todos en seguridad. Con indescriptible ímpetu se lanzan las divisiones bélicas de Gog e invaden la tierra santa. Insaciable es su codicia. Dios se complace en el ímpetu feroz de estos prototipos del mal, porque en su espantosa derrota van los pueblos todos a conocer que Yahvé es el Dios infinitamente trascendente y justo, castigador del mal y celoso del bien sobre la tierra. (38-39, 24).

Pero si reflexionamos sobre todas estas descripciones, advertiremos que difícilmente se puede trazar en ninguna de ellas una línea divisoria entre el juicio de Dios total, que se desarrolla a través de las catástrofes históricas y que se integra con todas ellas, y aquel estadio último que nosotros solemos llamar juicio final. Casi en todas estas descripciones, por no decir en todas, vemos como fundidas en una, sin distinción de perspectiva, las varias etapas del juicio de Dios. Alternan y se mezclan las visiones de los juicios precedentes a la aparición del Mesías con los posteriores a su venida y con rasgos que no pueden convenir sino al juicio final. Después de catástrofes que parecen ser definitivas se nos pinta la felicidad espiritual y temporal de la era mesiánica que durará indefinidamente en el tiempo, sin precisar aún su paso a la eternidad.

Sólo con Daniel, los Macabeos y la Sabiduría nos acercamos a una más neta distinción de etapas previas y etapa final.

En los Macabeos, la resurrección de los cuerpos que repetidamente se anuncia, lleva implícita una vida feliz para los buenos, una desgracia para los malos (2 Mc. 7, 9, 11, 14, 36; 12, 44, 46; 14, 46). Pero apenas se vislumbra implícito un momento que cierre la historia de la humanidad.

En cambio, nada más apto que el libro de Daniel para darnos idea de la batalla perenne entre el bien y el mal. El quinto imperio, reino de Dios, parece suceder a los extinguidos imperios mundanos, potencias del mal hostiles a Dios. Según eso, implantado el imperio divino, el cual quebrantará y pondrá fin a los cuatro imperios precedentes, el mal debe desaparecer de la tierra, puesto que la cuarta bestia del capítulo 7, correspondiente al cuarto imperio del 2, es entregada al fuego. Dejando a un lado la opinión de beneméritos exégetas que sostienen



una simultaneidad entre el quinto imperio y el cuarto, es innegable que la gran escatología de Daniel en el c. 12 se refiere al fin estricto de los tiempos y en ella es también evidente que a la resurrección general de los muertos, unos a vida eterna, otros a ludibrio e infamia eterna (12, 2, 13), precederá una angustia, es decir un tiempo de lucha, "tal cual no existió desde que existen naciones hasta aquel día". Dadas las tribulaciones precedentes a la implantación del reino de los santos y de la justicia sempiterna (9, 24), el último y definitivo ataque del mal contra el bien en este mundo, reviste caracteres extremos, y termina con el triunfo del bien, pero trasplantando el reino de los santos a las seguras regiones de la eternidad. En ellas "resplandecerán como fulgor del firmamento y los que habrán inducido a muchos a la justicia serán como estrellas eternamente y siempre" (12, 3).

Igualmente describe la lucha del bien contra el mal el libro de la Sabiduría. Para ella esa lucha es perenne entre buenos y malos. Pero más interesante es aún ver que los buenos han de juzgar a los pueblos y naciones y triunfar de ellos en un reino ultratemporal de eternidad (3, 8. Cfr. Mt. 19, 28 y 1 C 15, 28). Vemos, pues, aparecer aquí no ya los individuos solos, sino las naciones, y ser juzgadas éstas por los buenos en el tiempo de la retribución, que aquí, según el autor, es el día del juicio universal. Hasta ese día continuará en el mundo la batalla entre el bien y el mal, a cuyo desenlace se reduce, según la Sabiduría, todo el ser de la Historia. Más aún, aquí en la tierra, el crecimiento del mal es tal o tan aparatoso, que los justos se asemejan a mísero rebaño destinado al matadero. Pero el final de la Historia enseña muy al contrario. Dios interviene con un juicio universal y esa intervención es descrita con colores cósmicos, tomados de hechos históricos que fueron parte del gran día de Yahvé desarrollado en la Historia y cuya clausura ahora contemplamos.

Las descripciones precedentes nos dan la respuesta a los restantes problemas cuyo estudio intentamos. La concepción de la lucha entre el bien y el mal en el mundo no es producto exclusivo de la revelación profética. Antes que ella se encuentra en el Protoevangelio, en las bendiciones a los Patriarcas, en los oráculos balaámicos, en algunos salmos reales. Pero son ciertamente los Profetas quienes más conscientemente la desarrollaron, y es en Daniel y la Sabiduría donde adquiere caracteres más netos. Las apocalipsis proféticas, v. gr.: la de Joel y la de Isaías, sobre todo la de éste último, tienen este rasgo particular, que enfrentan decididamente los enemigos de Dios, simbolizados o bien en las diversas naciones, es el caso de Joel, o bien en el de Isaías en aquella misteriosa, pero impresionante ciudad de la confusión qiryat tohu,

קְדִיֵּת הַהַדָּר, síntesis de todos los valores humanos, instrumentos del mal y de la oposición antidivina, los enfrentan, decimos, con el pueblo de Dios, reunión de los justos que desprovistos de poder humano encuentran en Dios la defensa.

Por lo demás, nadie al presente pone en duda que los tiempos según el A. T. corran todos hacia Cristo, es decir hacia el Mesías, dirigidos por la mano incoercible de Dios. Los anteriores a Cristo, como preparación de su venida y de su reino. Los posteriores a El, como desarrollo de ese mismo reino en el cual tienen su razón de ser. Los anteriores a Cristo son lenta purificación del pueblo escogido. En el destierro elimina decididamente sus idolatrías y prepara así con el más acendrado monoteísmo el campo necesario para que la revelación trinitaria no se convirtiese en un politeísmo triteísta. En la cruel persecución macabea da la prueba heroica de su adhesión a la fe revelada por encima de todos los atractivos humanos de una cultura seductora, y a los ojos de la carne sólo insensatamente eludible.

Posteriormente a Cristo el reino de los santos tiene en El, según los profetas al único salvador que para siempre consolida el trono de David, afirmándolo y basándolo por medio del derecho y la justicia desde entonces hasta la eternidad (Is. 9, 6), o, como en su magnífica visión nos lo describe Daniel, a Cristo con los santos del Altísimo se le da la dominación, el honor y el reino, todos los pueblos, estirpes y lenguas le sirven. Su dominación es dominación eterna, que no cae, su reino, un reino eterno que no será destruído. (Dn. 7, 14).

¿Existe en A. T. un anuncio de los tiempos mesiánicos que se pueda comparar al milenio apocalíptico? Entendemos el milenio en un sentido enteramente ortodoxo: período de tiempo sensiblemente largo en el que la religión cristiana domine en el mundo de un modo tan conspicuo que puedan verse cumplidas las descripciones paradisiacas de paz, santidad y demás bienes espirituales. Ese período habría de colocarse en los antecedentes de la batalla final, recrudescencia postrema del mal sobre la tierra.

Por lo anteriormente expuesto no parece que haya fundamento sólido para esa concepción en el A. T. Ya vimos que a pesar de las descripciones mencionadas como *concomitantes* a la venida del Mesías, queda lugar en el A. T. para una *simultánea* acción dominadora y subyugadora con la que vaya realizándose la acción pacificadora. Hemos visto también que aun en descripciones de paz tan espléndidas como las de los cc. 54 y 60 de Isaías, hay lugar para la presencia de enemigos que serán rechazados y para la existencia en gran parte de la tie-

rra de naciones sumergidas en las tinieblas. Es decir, que esas descripciones de paz y santidad universales no quitan la coexistencia del mal en gran escala y que por tanto se han de interpretar como hiperbólicas y medio pedagógico para declarar la excelencia de los bienes mesiánicos.

Si de otra manera fuese, tendríamos que acumular milagros a granel, pues no menos claras están las promesas de transformación de la naturaleza en favor de los escogidos.

Limitamos nuestra afirmación al A. T. y salvo mejor parecer. Una confirmación creemos recibe este modo de opinar en el hecho de que no obstante la venida de Nuestro Señor no se ve por ninguna parte realizado al pie de la letra el reinado de la paz, que según las profecías es *simultáneo* con su aparición sobre la tierra (29).

Finalmente, ¿dice algo el A. T. sobre la razón íntima de por qué se prolonga la Historia? El N. T. indica concretamente que ha de llenarse el número de los escogidos. El A. T. calla totalmente sobre ello. Parece que la causa, según él, se queda en los términos más generales de una determinada gloria de Dios, la cual en el A. T. es la última razón de la conducción divina de la Historia.

---

(29) No es necesario exponer aquí el sentido positivo de estas profecías. Pueden consultarse con provecho GASPAR SÁNCHEZ, S. I., en su conocido comentario a Is. 2, 2-4 y J. KNABENBAUER, S. I., en el mismo lugar.



JOSE M.<sup>o</sup> GONZALEZ RUIZ, PBRO.

Canónigo Lectoral de la S. I. C. de Málaga

DIMENSIONES COSMICAS DE LA SOTERIOLOGIA PAULINA

## SUMARIO

- I. — Invasión de lo soteriológico en la cristología paulina.
- II. — La “Sotería” en su vertiente negativa: reparación de la catástrofe.
1. Los dos “Adanes” (1 Cor. 15 y Rom. 5, 12-21).
  2. El gemido de la creación (Rom. 8, 19-22).
  3. “Christos-Kyrios” (Fil. 2, 5-11).
  4. La reconciliación Universal (Col. 1, 20).
- III. — La “Sotería” en su vertiente positiva: Aportación del ser sobrenatural.
1. Cristo, “Primogénito de toda criatura” (Col. 1, 15-20).
  2. La “Anakefalaiosis” (Ef. 1, 10).
  3. La “Plerosis” Cósmica (Ef. 1, 23; 4, 10).
  4. El “Herederó de todas las cosas” (Hebr. 1, 2, 10).
- IV. — Conclusión.

INVASION DE LO SOTERIOLOGICO EN LA CRISTOLOGIA  
PAULINA

**L**A afirmación rotunda de R. BULTMANN nos parece exacta, aun cuando tuviéramos que matizar la gama de sus argumentos. Esta es su tesis: "La cristología paulina es al mismo tiempo una soteriología" (1).

En todo caso cualquier estudioso paulino se verá forzado a admitir como *mínimum* que el precipitado de la teología paulina es eminentemente soteriológico.

Dios es autor de la Salud, Cristo actor universal, y los diversos episodios de la acción divina van de la muerte de Cristo, pasando por la resurrección y la predicación del Evangelio, hasta la Parusía y la victoria final.

Así, pues, la idea de "Salud" abunda en las Epístolas paulinas. En cuanto a la palabra σωτηρία no se prodiga. Con la raíz griega σφζω y sus derivados traducen los Lxx la palabra hebrea *yasā'*, sobre todo en aquellos pasajes innumerables del Antiguo Testamento, en que se trata de los bienes que Yahvéh, como supremo y único jefe, aporta a su pueblo, y muy principalmente con vista a la máxima eclosión de esta acción bienhechora: la Salud mesiánica.

Mientras en los Sinópticos y en los Hechos σφζω tiene algunas aplicaciones profanas, en San Pablo solamente se refiere a la Salud mesiánica. No es de suyo un concepto negativo, aun cuando lo incluya, sino más bien subraya lo positivo: la aportación de la vida, todo el cúmulo

(1) *Theologie des Neuen Testaments*. Tübinga 1948, p. 188; cfr. E. GAUGLER, *Der Römerbrief*, I, 1-8, Zurich 1945.

de las realidades mesiánicas. El aspecto negativo de liberación del mal se expresa más propiamente con términos como ῥύεσθαι, ἀπολύτρωσις, ἄφεσις (2).

Ya F. PRAT pudo condensar sus profundos estudios preliminares sobre el núcleo generador de la teología paulina en esta frase rotunda: "En todo caso, la teología de San Pablo es una soteriología" (3).

Todo ello nos permite reducir nuestro campo de acción a la soteriología, ya que con ella se abarca toda la amplitud del pensamiento teológico del Apóstol.

Su única preocupación es Cristo como mediador de la Salud. Es inútil buscar en San Pablo una inquietud filosófica pura.

Para él no existe más que el Drama de la Salud.

Que toda la existencia humana esté envuelta en la trama de la acción salutífera de Cristo, no lo investigamos ahora y lo damos por descontado. La antropología de San Pablo se reduce a situar al hombre en el puesto que le corresponde con respecto a la Salud aportada por Cristo.

Nuestro estudio se reduce al mundo extrahumano, al cosmos, al escenario de la vida humana, a los instrumentos con que el hombre va elaborando su vivir progresivo.

Hablamos hoy mucho de la teología de las realidades terrenas, y es la parte que más nos interesa de ese inmenso cosmos en el que vivimos inmersos. ¿Qué nos dice sobre ello San Pablo? Esa influencia salutífera de Cristo ¿es una corriente vital que termina y se remansa solamente en la humanidad? ¿Tiene el cosmos alguna participación en la Salud?

Ese quehacer salvador y divinizador de Cristo ¿toca también, según el Apóstol, la superficie de las realidades terrenas y, en general, de todo el cosmos extrahumano?

En una palabra, el mensaje de salvación por Cristo, que constituye la teología paulina, ¿ilumina el mundo de las realidades cósmicas?

El problema es interesantísimo, y creemos que desde la soteriología paulina podemos iluminarlo suficientemente.

Nuestra investigación se reducirá al análisis de aquellos textos en los que San Pablo presenta a Cristo relacionado con el cosmos, e iremos estudiando en qué sentido Cristo ejerce alguna influencia o género de causalidad sobre el mundo extrahumano.

(2) Cfr. M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments*. Bonn 1950, vol. II, pp. 88-114; J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Sentido soteriológico de "kefalé" en la cristología paulina*, en *Anthologica Annua*. Roma 1953, p. 206 ss.

(3) *La théologie de saint Paul*. 20 ed. París 1933, II, p. 23.



## II

## LA "SOTERIA" EN SU VERTIENTE NEGATIVA: REPARACION DE LA CATASTROFE

Aunque, según hemos dicho, la "sotería" es esencialmente un concepto positivo, incluye de hecho un aspecto negativo. Cristo aporta una "Salud", que históricamente padeció un naufragio de tremendas consecuencias.

Por ahora comenzamos a analizar los textos paulinos, en que se habla de la obra reparadora de Cristo, y de la parte que el cosmos pudiera haber tenido en la tragedia y, por consiguiente, en la restauración.

## 1. LOS DOS "ADANES" (1 Cor. 15 y Rom. 5, 12-21)

C. F. BURNEY (4) ha pretendido demostrar que 1 Cor. 15, 45 es todo él una citación literal de unos supuestos "Testimonios del A. T.", manejados ya por algunos sacerdotes judíos tempranamente convertidos al cristianismo. DAVIES (5) con razón rechaza esta hipótesis y retiene para San Pablo la originalidad de haber introducido en la Iglesia el concepto de Cristo como Segundo Adán.

Sin embargo, el mismo DAVIES admite como muy probable que en el subsuelo del pensamiento paulino esté latente la vieja especulación rabínica sobre los Adanes. Sobre todo, la reelaboración helenística llevada a cabo por FILÓN.

FILÓN empieza por advertir que las dos narraciones genesíacas sobre la creación del hombre, o sea la del cap. 1 y la del 2, no se refieren al mismo sujeto: hay dos Adanes, el celestial del cap. 1, y el terreno del cap. 2. El Adán celestial es una especie de idea platónica, modelo primero a cuya traza Dios creó el hombre terrenal, que no pasa de ser una sombra del primero. Como vemos, FILÓN aplica toda la filosofía platónica al relato sagrado (6).

(4) *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*. Oxford 1926.

(5) *Paul and Rabbinic Judaism*. Londres 1948, p. 43 s.

(6) *Leg. allegor.* 1, 12. 31: Διττά ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήινος. Ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἄτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγωνῶς φθαρτῆς καὶ συνόλωσ γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γήινος ἐκ σποράδος ὕλης, ἦν χούν κέκληκεν, ἐπάγη· διὸ τὸν μὲν οὐράνιον φῆσιν οὐ πεπλάσθαι, κατ' εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ, τὸν δὲ γήινον πλάσμα, ἀλλ' οὐ γέννημα, εἶναι τοῦ τεχνίτου.

¿Había leído San Pablo a FILÓN? Sería difícil demostrarlo, pero en todo caso el discípulo de Gamaliel estaba lo suficientemente versado en las especulaciones rabínicas, y a través de ellas habría recibido indudablemente ecos de la doctrina filoniana.

Aún más, en la propia iglesia de Corinto no serían extrañas estas especulaciones, y bien podemos admitir con W. L. KNOX (7) que allí había un considerable elemento judaico: testimonio de ello es el frecuente uso de los métodos rabínicos a través de toda la Epístola.

Ahora bien, se ve claro en la misma Epístola que Pablo intenta recoger todas estas especulaciones, decantándolas y dándoles una versión cristiana, en un maravilloso afán de condescendencia y comprensión apostólica. Al principio de la Epístola Pablo, con su divina alquimia, había recogido todas las especulaciones rabínicas sobre la "Soffá" y la "Toráh" y las había convertido en un espléndido testimonio en favor de Cristo:

"Nosotros predicamos un Cristo... Sabiduría de Dios... Cristo Jesús... fué hecho por Dios para nosotros Sabiduría, como también Justicia, Santificación y Redención" (1 Cor. 1, 23-24, 30).

Para Pablo habían desaparecido ya los fríos conceptos abstractos y las vaporosas ideas platónicas. Todo lo que había de realidad y grandeza en aquellas abstracciones se había condensado en la figura visible y tangible del Cristo.

Así, pues, es sumamente probable que los cristianos de Corinto estuvieran familiarizados con la distinción filoniana entre el hombre celestial y el hombre terrenal, y que incluso no hubieran resistido a la tentación de identificar a Cristo con el Adán celestial del filósofo alejandrino. Pablo recogerá todas estas interpretaciones e incluso hará uso de su propia terminología, pero todo su afán se concentrará en evitar malentendidos y fijar un nuevo tipo de comparación que sustituya con ventaja a los posibles parangones extraviados.

FILÓN había proclamado que el hombre celestial era una idea incorpórea preexistente, y los cristianos podrían haberse engañado al pensar algo de esto sobre Cristo: había en ello una especie de peligro docetista, como el que más tarde tratará de combatir el cuarto Evangelio.

*De opific. mun.* 46: Ἐναρ γέστατα καὶ διὰ τούτου παρίστησιν ὅτι διαφορὰ παμμεγέθης ἔστιν τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον· ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς αἰσθητὸς ἤδη μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστῶς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητὸς· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητὸς, ἀσώματος, οὐτ' ἄρσεν ὅτε θῆλυ ἀφθαρτος φύσει.

(7) *St. Paul and the Church of Gentiles*. Cambridge 1939, p. 125.

En 1 Cor. 15 Pablo corta por lo sano afirmando que Jesús es realmente el hombre celestial, el Señor del cielo, pero que no es una mera idea incorpórea, sino un ser real que apareció en la historia. Invierte el orden de FILÓN e identifica al hombre celestial, no con una idea preexistente, que fuera cronológicamente anterior al Adán terreno del Génesis, sino con Jesús, el Hijo de David, que fué posterior al Adán del Génesis en el tiempo, y por ello podría ser llamado un segundo Adán (8).

Con ello San Pablo reelabora la vieja tipología rabínica de los dos Adanes, dándole un nuevo contenido y una nueva dirección.

Si leemos atentamente todo el capítulo 15, observamos que Pablo no se preocupa aquí del estado primitivo de integridad. Su visión tipológica se remansa en dos planos históricos: la caída y la restauración. Aquí Adán es siempre el Adán pecador, y Cristo el restañador de aquella gran herida.

La contraposición es perfecta. Pablo no intenta apoyar su argumento en ningún texto de la Sagrada Escritura: todo su discurso se basa en la especulación rabínica, argumentando con ella "ad hominem".

En la doctrina rabínica se hablaba de dos Adanes: uno "psíquico" y otro "pneumático", uno "terrenal" y otro "celestial". Pablo recoge todo este material y usando el mismo procedimiento rabínico lo va a reelaborar en un sentido perfectamente ortodoxo y cristiano.

El Adán pecador es el hombre "psíquico" y "terrenal"; Cristo es el hombre "pneumático" y "celestial".

El Adán terrenal era siempre considerado como la clave del estado general de la humanidad: había una perfecta solidaridad entre su tragedia personal y el empecatamiento general de la humanidad (9). Enfrente de él pone Pablo al Adán celestial, formando como un bloque con todos los hombres regenerados.

Esta ecuación se encierra en esta fórmula, casi algebraica: "Cual el terrenal, tales los terrenales; y cual el celestial, tales los celestiales" (1 Cor. 15, 48).

Como vemos, San Pablo habla solamente de la humanidad, ni una palabra sobre la naturaleza extrahumana. Pero deja sentado el principio, cuyas consecuencias va a sacar él mismo a no tardar, máxime teniendo en cuenta que en la doctrina rabínica la solidaridad del Adán terrenal no solamente se refería al género humano, sino a toda la creación.

(8) Cfr. DAVIES, o. cit., p. 52.

(9) Cfr. J. BONSRIVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*. París 1950, p. 95; DAVIES, o. cit., p. 53 ss.

Sin embargo, en el mismo capítulo 15 podemos encontrar ya alguna alusión al tema. En el v. 20 empieza San Pablo a contraponer la obra mortífera de Adán o la acción vivificadora de Cristo. De pronto deja el primer término de la comparación—Adán—y sigue describiendo la obra vivificante del Cristo resucitado.

Pablo habla de un reinar de Cristo, y en este reinar irá obteniendo victorias de todos sus enemigos. El último de todos será la muerte. La muerte quedará vencida y entonces Cristo alcanzará su triunfo definitivo, cuyo objeto no se limita, sino que se expresa con una frase absolutamente universalista: *todas las cosas* quedarán sujetas a Cristo, quien las entregará al Padre para que *Este sea todo en todo* (v. 28).

La obra restauradora del Segundo Adán rebasa los límites del género humano y adquiere dimensiones universales.

No obstante, San Pablo habla muy en general y no podemos todavía deducir conclusiones más concretas.

Completamente paralelo es el texto contenido en Rom. 5, 12-21. Pablo continúa en el mismo plano el paralelismo de los dos Adanes. Solamente una diferencia: en 1 Cor. 15 Pablo subraya la última etapa del proceso reparador: resurrección corporal de los cristianos como consecuencia y participación de la de Cristo. Aquí, por el contrario, subraya más bien el comienzo: la justificación.

## 2. EL GEMIDO DE LA CREACIÓN (Rom. 8, 19-22)

En primer lugar, adoptamos la postura—hoy casi común—de los que interpretan κτίσις, no de la humanidad, sino precisamente de la creación inanimada en su conjunto cósmico. La creación, según la maravillosa personificación de San Pablo, lanza gemidos y suspira por la liberación. Hay en ella algo que no va bien, hay una espina clavada en lo más hondo de su entraña. También a ella se extiende la obra salvífica de Cristo, pero en una determinada economía jerarquizada.

Para conocer mejor el pensamiento paulino, nos será muy útil acudir a la doctrina rabínica, que era muy explícita en este aspecto y que aflora en la propia superficie del texto que estudiamos.

El cañamazo común a todos los comentarios judaicos era la narración de los tres primeros capítulos del Génesis. El hombre fué creado en un estado de felicidad, a la que concurría como escenario adecuado toda la naturaleza extrahumana. El pecado no solamente empobreció a la humanidad, sino que la misma creación quedó entenebrecida. El paraíso quedó clausurado, y la tierra empezó a producir espinas y abrojos. El relato bíblico es muy sobrio y está todo él lleno de pintorescas

imágenes; pero una cosa hay cierta: el pecado de Adán tuvo repercusiones cósmicas.

Sobre esta base la especulación judaica había construído una curiosa exégesis.

En el "Libro de los Jubileos" (3, 28-29) los efectos de la caída de Adán se extienden también a la creación animal; y en el "Apocalipsis de Baruc", en el cuarto de "Esdras" y en la literatura midráshica posterior se subrayan cada vez más los desarreglos cósmicos causados por el pecado de Adán.

El mundo había sido creado con vistas al hombre (4 Esdras 8, 44; 6, 55, 59; 7, 11; 8, 1; Gén. R. 28, 6; M. Sanhedrín 4, 5), y para servicio del hombre (4 Esdras 6, 45; Gén. R. 8; Pesikta 36 b). Cuando Adán pecó, todo el mundo quedó envuelto en la corrupción (4 Esdras 7, 11; Apoc. Abr. 23, 4; M. Sanhedrín 4, 5; Gén. R. 28, 6; 23, 6).

En la exégesis rabínica se dividían las opiniones sobre si el mundo físico había sido sometido a la corrupción por su propia culpa, o sea porque la tierra había permitido el crecimiento de árboles inútiles en vez de árboles frugíferos, o, por el contrario, había incurrido en el lamentable estado mal de su grado por culpa del pecado del hombre (10). Claramente vemos que San Pablo opta por la segunda opinión:

"La creación fué sometida a la vanidad, no voluntariamente, sino por causa del que la sometió" (Rom. 8, 20).

Sobre esta base de un empeatamiento cósmico era concebida la Era mesiánica. Generalmente se admitía que la Edad mesiánica correspondería a los principios históricos de la Creación. Explícitamente se afirma en Esdras 7, 29, 32. De ello se sigue que el Mesías sería una figura de significación cósmica, capaz de restituir todo el universo a su condición original, maestro no sólo del hombre, sino de la naturaleza.

Únicamente desde esta perspectiva podemos entender el texto paulino (11).

Como podemos fácilmente observar, este texto es una consecuencia y aplicación de la doctrina de los dos Adanes. Desde los tres primeros capítulos del Génesis hasta llegar a la doctrina rabínica contemporánea de San Pablo, se había defendido siempre la postura solidaria de Adán con respecto a la creación. Adán fué creado como el centro y la coronación de un mundo maravilloso, de un jardín de delicias. Cuando Adán pecó, el paraíso quedó transformado en valle de lágrimas.

(10) STRACK-BILERBECK, III, p. 250.

(11) P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer*. 1949, Gött., p. 79.

No podemos precisar muchos detalles, pero el hecho es innegable: la posesión o pérdida del destino sobrenatural del hombre repercute automáticamente en toda la creación. Se trata de un riguroso antropocentrismo.

“No se trata—escribe el P. LAGRANGE (12)—de las leyes constitutivas de cada ser, sino del conjunto de la naturaleza, que no es como debiera haber sido de no pesar sobre ella aquella maldición, que Pablo llama la esclavitud de la corrupeición. Las condiciones de la criatura no se enfocan nunca en sí mismas, sino solamente en sus relaciones con el hombre. El tema no lleva consigo ninguna afirmación de orden científico, sino solamente una asociación moral de la naturaleza a los destinos del hombre. La creación entra en el orden moral. Para expresar su concepto de la armonía del cosmos, Pitágoras decía que oía los sonidos emitidos por las esferas como formando un conjunto armónico. Por el contrario, para expresar que nada está en orden mientras el hombre está bajo el yugo del pecado, Pablo escucha los gemidos y los gritos de dolor de la creación que quisiera formar parte de un mundo mejor. Es una concepción moral del mundo que hace abstracción de sus elementos físicos. Los Maniqueos se equivocaban al sacar de ello conclusiones sobre la vida sensitiva de las plantas y de los seres inanimados; y nosotros haríamos también muy mal si declararíamos la perspectiva paulina contraria al análisis científico. Del texto de Pablo ni siquiera se puede concluir que la naturaleza será cambiada en sí misma. Casi diríamos que le bastará con que el cambio se opere en el hombre. Tenemos el derecho, y quizás el deber, de decir que Pablo se remite a una noción comúnmente conocida. Pero ésta bien podría ser comprendida de múltiples formas, desde el más craso milenarismo hasta las formas más espirituales. Pablo no fija ninguna proposición a propósito del futuro”.

El texto paulino es claro, aunque no precisa detalles. Hay aquí un dogma fundamental de la soteriología del Apóstol: la creación extrahumana, todo el cosmos, se convierte en escenario inmenso del Drama de la Salud en su doble vertiente: empecatamiento original y restauración soteriológica.

Y todo ello encuadrado en un riguroso antropocentrismo. El hombre es la clave de esa creación que positivamente proyectó y realizó Dios en un plano sobrenaturalista. El pecado original del hombre repercutió sobre el resto de la creación; su regeneración definitiva—la resurrección corporal—restituirá al cosmos el brillo perdido.

---

(12) *Saint Paul. Epître aux Romains*. París 1946, p. 206.

¿De qué se trata? Imposible especificar más con el solo texto paulino. Pero ya nos basta la afirmación rotunda, para creer que la Historia de la Salud no se reduce al grupo humano, sino que tiene dimensiones cósmicamente universales.

### 3. "CHRISTOS-KYRIOS" (Fil. 2, 5-11)

Prescindimos del problema histórico-literario que plantea el himno cristológico de Fil. 2, 5-11. Hoy una gran mayoría de críticos se inclina por la filiación paulina. En todo caso es cierto que Pablo lo utilizó y lo incorporó a lo más entrañable de su pensamiento teológico (13).

El contexto se refiere a la recomendación que hace Pablo a los dirigentes de la comunidad de Filipos sobre la deposición de la mutua rivalidad: que los superiores estén dispuestos a deponer sus prerrogativas en bien de la caridad:

"...nada por rivalidad ni por vanagloria, antes bien por la humildad estimando los unos a los otros como superiores a sí, mirando cada cual no por sus propias ventajas, sino también por las de los otros" (Fil. 2, 3-4).

¿En qué consistirá la humillación de la que San Pablo pone a Jesús por modelo?

Todo depende de la significación que se le dé a "forma de Dios" y a "forma de esclavo".

La exégesis se ha dividido en dos campos perfectamente delimitados (14).

Unos entienden por "forma de Dios" la naturaleza divina *praesens*, y por "forma de esclavo" la naturaleza humana.

Otros, por el contrario, entienden por "forma de Dios" un modo glorioso y excelso de presentarse el Cristo ante la humanidad, y por "forma de esclavo" un modo humillante y rebajado.

En el primer caso, la humillación de Cristo consistiría en un misterioso despojarse de la naturaleza divina para revestirse de la humana. La humillación no sería del Cristo histórico, sino de la sola Segunda Persona de la Santísima Trinidad que, de un modo inefable, baja de su alto trono para revestirse de nuestra naturaleza.

En la segunda explicación se trata solamente de una humillación circunstancial: Cristo renunció a la "forma gloriosa" que le correspon-

(13) Cfr. P. BONNARD, *L'Épître de saint Paul aux Philippiens*. Neuchâtel-Paris, 1950, p. 47 ss.

(14) V. bibliografía en HEINZ KRUSE, S. I., *Verbum Domini* 29 (1951), 206-214.

día por su íntima relación con la divinidad, y se presentó como un hombre cualquiera, y precisamente como un ajusticiado en la cruz.

Hoy ya la mayoría de los exégetas, incluso católicos, abandonan la significación "forma-esencia o naturaleza". Y la palabra μορφή se traduce ordinariamente por "condición". A esto se añade la segunda observación de BONNARD (15): en San Pablo la encarnación no se presenta jamás como una humillación, ni incluso en San Juan; en el Nuevo Testamento en general la encarnación es un acto soberano de Dios (Gal. 4, 4; Rom. 1, 3 etc.).

Siguiendo esta línea de exégesis, creemos que la verdadera clave de nuestro himno es la doctrina de los dos Adanes.

En Rom. 5, 19 la desobediencia de Adán se opone a la obediencia de Cristo. En Fil. 2, 5-11 se especifica en qué consiste esa obediencia-desobediencia: en la usurpación de lo divino. Adán desobedeció porque quiso ser como Dios; Cristo obedece (se somete, se abaja), porque, siendo un ser divino, se despoja de su dignidad y parece como el "siervo" de Isaías.

Todo el himno es un bello contraste de la narración genesiaca sobre la caída del primer Adán. El pecado de éste consistió en un frustrado intento de usurpación de lo divino, que al mismo tiempo era una desobediencia al mandato positivo de Dios.

Pablo, al referirse a Jesús como Segundo Adán, subraya estas dos dimensiones. La frase οὐχ ἄρπαγμόν ἐξηγήσατο es difícil de interpretar, pero en cualquier caso cuadra maravillosamente con esta perspectiva: para Cristo el ser "como Dios" no podía ser considerado como una usurpación; al contrario, estaba en previa y pacífica posesión de la condición divina. Con ello se acentúa más el contraste querido e intentado por Pablo: el primer Adán, siendo un mero hombre, pretendió usurpar la condición divina; Cristo, que poseía por derecho esta condición divina, se quiso despojar de ella y aceptar la condición de esclavo.

La expresión de San Pablo ἵσα θεῶ puede muy bien considerarse como una cita literal del Gén. 3, 4. Ἴσα en los LXX traduce muchas veces el שֵׁבִי hebreo.

Combinada con la concepción adánica, podemos encontrar en este himno la idea del "Siervo paciente" de la segunda parte de Isaías. DAVIES (16) ha destacado con acierto este paralelismo.

(15) O. cit., p. 48.

(16) O. cit., p. 274 s.



Ya en otros pasajes podemos observar en San Pablo una clara alusión al tema isaiano: Rom. 4, 24-25; 8, 4; 1 Cor. 11, 23 ss.; 15, 3; Ef. 5, 2. DAVIES presenta este interesante cuadro sinóptico:

Is. 52, 13: Será exaltado...	Fil. 2, 9: Dios lo exaltó...
Is. 53, 7: Fué oprimido y no abrió su boca.	Fil. 2, 8: Se humilló a sí mismo.
Is. 53, 8: Fué llevado a la muerte.	Fil. 2, 8: Sumiso hasta la muerte.
Is. 53, 12: Ha entregado su alma a la muerte.	Fil. 2, 6: se despojó...
Is. 45, 23: porque ante mí se doblará toda rodilla y toda lengua confesará a Dios...	Fil. 2, 10-11: en el nombre de Jesús toda rodilla se doble... y toda lengua confesará...

Para nuestro objetivo es de sumo interés la última parte del himno: la glorificación de Jesús. Partimos del presupuesto de que se trata del Cristo histórico: la humillación no es la encarnación, sino una forma concreta de existencia.

Jesús en su calidad de Hombre-Dios pudo haber exigido un trato correspondiente, pudo haberse presentado entre nosotros de una manera gloriosa, exigiendo la adoración de los hombres. Sin embargo, voluntariamente "se despojó" de estas prerrogativas, y se disfrazó de "siervo", cumpliendo con ello la vieja profecía mesiánica de Isaías.

La exaltación posterior que Dios le otorga está, por consiguiente, en el mismo plano que la humillación. Estamos en plena vivencia soteriológica. Jesús es aquí el "Segundo Adán", que viene a restañar con su obediencia y su humillación la desobediencia y la soberbia del primer Adán. Por consiguiente, esta exaltación ha de moverse forzosamente en un ambiente soteriológico.

Como siempre, se trata de la Historia de la Salud, y de la función que a Jesús le compete en la marcha de esta Historia.

Pablo recarga aún más la expresión de Is. 52, 13: en lugar del simple ὕψωσεν escribe ὑπερῦψωσεν. La intención es manifiesta: Pablo quiere subrayar la universalidad absoluta de la exaltación de Cristo.

Jesús recibe de Dios un Nombre, que es como la coronación de su obra salvadora, de su función como Segundo Adán.

Jesús es KYRIOS.

Es el Nombre venerando que la vieja tradición antiguotestamentaria atribuía a Yahvéh en su calidad de dominador absoluto del universo; aún más, es la traducción ordinaria del hebreo tetragrámaton.

Jesús, el siervo paciente, el hombre divino, al coronar victoriosamente su quehacer redentivo, recibe el premio y el fruto de su trabajo: el dominio universal sobre el cosmos.

Este dominio tiene los mismos horizontes que el universo: la división tripartita de οὐράνια, ἐπίγεια, κατοχθόνια es una prueba de ello. Ya se trate de los espacios, de los seres en ellos residentes, o de las potestades angélicas que los rigen, la división es concluyente: según la cosmología bíblico-rabínica con ello se expresaba la universalidad de lo existente.

Jesús es "Kyrios" en un sentido universal: ninguna realidad del cosmos escapa al influjo de su "kyriotes".

Ahora bien (y no nos cansamos de subrayarlo), este dominio no pertenece al orden ontológico, sino al orden soteriológico. Se trata del Cristo Salvador, del Siervo paciente y redentor, del Segundo Adán. Todos estos títulos se condensan en la dimensión salvadora de Cristo.

Jesús es "Kyrios" universal, en cuanto hombre, en cuanto redentor, en cuanto Cristo.

La "kyriotes" de Jesús no es más que el capítulo final y definitivo de la Historia de la Salud: todos los senos del cosmos irán siendo rociados con la sangre benéfica y consagrada del "Christos-Kyrios".

Otra vez Pablo nos presenta al Segundo Adán en íntima relación solidaria con el resto de los seres creados.

"Cristo-Soter" queda definitivamente constituido en el centro de la historia universal.

#### 4. LA RECONCILIACIÓN UNIVERSAL (Col. 1, 20)

El compuesto ἀποκαλλάττω no se diferencia sustancialmente del simple καταλλάττω. Quizás sea atendible la hipótesis de Ch. MASSON (17) que atribuye la adición de ἀπο — a las exigencias rítmicas del himno. En todo caso, el sentido fundamental de καταλλάττω en activa, es "devolver la amistad perdida".

El sujeto es Dios. La idea encuadra de lleno en la soteriología paulina. Se trata de su idea obsesionante de la restitución del orden sobrenatural perdido por el pecado. En esta restitución Dios tiene siempre la iniciativa.

Δι' αὐτοῦ se refiere a Cristo: El es el mediador de la Salud, el instrumento de la Redención. Otro tema fundamental de la soteriología de San Pablo.

(17) *L'Épître de saint Paul aux Colossiens*. Neuchatel-Paris, 1950, p. 106.

Formando paralelo con ἀποκατάλλαττω está el *hapax* εἰρηνοποιέω: en virtud del mismo paralelo le atribuímos una significación análoga: restituir la amistad. A esta significación contribuirá la hipótesis, que nos atrevemos a lanzar, de que εἰρηνοποιέω sea una traducción griega del hebreo *shālum* en forma causativa “hiphil”, que significa precisamente “conciliarse la amistad de alguien”.

En ambos esticos del verso, el sujeto únicamente es Dios. No se trata de la reconciliación o pacificación mutua de los seres entre sí, o más concretamente entre los cielos y la tierra. Todo se supone que había sido enajenado de la amistad divina, y que ahora Dios libremente, valiéndose de Cristo como instrumento y mediador, vuelve a admitir en su amistad “todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra”.

La afirmación de Pablo es rotunda: esta devolución de la amistad divina, que constituye la misma entraña de la Redención, tiene amplitud universal: τὰ πάντα, el conjunto de la creación.

¿Cómo el cosmos en su totalidad participó en la caída? ¿Cómo pudo ser incluido en la reconciliación realizada por Cristo en el Calvario? San Pablo no se planteaba estos problemas. Le bastaba expresar su certeza de la universalidad de la reconciliación, de proclamarla a la medida de la creación, de saber que Dios en Cristo había rehecho lo que el pecado había deshecho, y que no había criatura en los cielos y en la tierra que no pudiera encontrar su lugar en la creación restaurada por el Mediador de la Salud (18).

Toda la creación participa de la Redención. Este es el dogma innegable de la soteriología paulina. Nosotros quisiéramos saber más detalles sobre el modo cómo cada uno de los seres fué arrastrado por la tragedia perturbadora del pecado adánico y en qué sentido se opera su restitución al nuevo orden restaurado por Cristo.

En este texto se afirma el hecho y se trazan los límites de la acción redentiva de Dios por Cristo: el universo entero, sin excepción. La sangre de Cristo ha salpicado los senos más recónditos de la creación.

### III

#### LA “SOTERIA” EN SU VERTIENTE POSITIVA: APORTACION DEL SER SOBRENATURAL

Para San Pablo el pecado no es más que un episodio, aunque de una trascendencia inconmensurable. La Historia de la Salud abarca mayo-

(18) MASSON, o. c., p. 104.

res horizontes que los de la estricta restitución del orden perturbado. Es algo positivo: es el primitivo proyecto del Creador llevado a cabo en la historia.

No prejuzamos por ahora el contenido de esta dimensión positiva de la "sotería", la damos por supuesta y la tomamos en el mínimo de su significación más genérica: aportación de los bienes mesiánicos en toda su amplitud.

### 1. CRISTO, "PRIMOGENITO DE TODA CRIATURA" (*Col.* 1, 15-20)

Es éste uno de los textos más explícito y completo de la cosmología paulina.

Que Cristo sea presentado como mediador universal y absoluto de la creación, se desprende evidentemente del texto y nadie ha pretendido negarlo.

El punto discutido es en qué sentido hay que entender esta mediación. Una respuesta rutinaria y común en nuestros comentarios y aun en los manuales de teología es que se refiere a la dimensión ontológica de los seres. Y en este caso lógicamente Cristo no es propiamente el Cristo, el Salvador, sino única y precisivamente la Segunda Persona de la Trinidad, el Pensamiento subsistente del Padre, la imagen óptica del eternamente Engendrado por generación intelectiva.

Históricamente nos consta que esta exégesis fué introducida por los Apologistas y mantenida y ampliada por los teólogos alejandrinos. Las consecuencias fueron funestas. El arrianismo era una derivación lógicamente fatal de aquellas premisas (19).

No había sido favorable a esta interpretación el clima del pensamiento primitivo, y en otro trabajo (20) he podido aducir testimonios convincentes de este estadio primitivo de la tradición cristiana, en que los textos paulinos y yoáneos se explicaban en un sentido exclusivamente soteriológico, y nada se insinúa sobre Cristo (en cuanto Dios), instrumento ontológico del Padre en la creación de los seres.

Empezamos por observar que el clima ideológico en que está encuadrado el himno es completamente soteriológico. San Pablo está exhortando a los de Colosas a "dar gracias al Padre que os ha capacitado para tener parte en la suerte de los santos en la luz; que os arrancó de la potestad de las tinieblas y os trasladó el reino del Hijo de su

(19) Cfr. E. A. CERNY, *Firstborn of every creature*. Baltimore, Maryland 1938.

(20) Cfr. GONZÁLEZ RUIZ, art. cit., p. 211 ss.

amor, en quien tenemos la redención, el perdón de los pecados" (Col. 1, 12-14).

¿A qué vendría ahora un corte brusco de ideas y un elevarse a las regiones de lo cosmológico?

En efecto, San Pablo se remonta, no a la filosofía, sino a la Historia de la Salud. Y de nuevo aparecen en su recuerdo las primeras páginas del Génesis, y Jesucristo se le vuelve a presentar, como tantas veces, en calidad de verdadero Adán.

De Adán se decía en Gén. 1, 26-27 que había sido creado "a la imagen de Dios". Así, pues, cuando Pablo dice de Cristo que es "la imagen del Dios invisible", está viendo en El el "último Adán", el "Adán celestial" (1 Cor. 15, 45-48), del cual el "primer Adán" había sido solamente "el tipo" (Rom. 5, 14) (21).

Vemos a Pablo obsesionado con la idea de presentar a Cristo como el verdadero símbolo y prototipo de la humanidad y de la creación. Todo ello es una consecuencia de su tesis vertebral de los dos Adanes. Aun cuando Cristo sea el *segundo* en el tiempo, no lo es en los planes de Dios (22).

Siguiendo esta pista del segundo Adán, podemos ver que todo el himno es una reelaboración del cuadro genésico en favor de Cristo.

En el Génesis Adán aparece como el centro de la creación. Ya hemos visto cómo lo entendieron así los comentaristas rabínicos. (Cfr. 4 Esdras 8, 44; 6, 55, 59; 7, 11; 8, 1; Gén. R. 28, 6; M. Sanhedrín 4, 5 etc.). El hombre como que justifica toda la obra creativa.

Esto es precisamente lo que Pablo quiere afirmar de Cristo, "verdadero Adán". El es la auténtica "imagen de Dios"; El es el "primogénito de toda criatura". Si San Pablo no dijera más, bastaba entender el πρωτότοκος del rango, de la preeminencia que Cristo, primera criatura, tiene sobre el resto de la creación (23).

Pero hay más: su cualidad de "primogénito" no se reduce solamente a ser el primero en rango o dignidad. No; El es la clave de bóveda de toda la creación, que en Pablo coincide exactamente con la Historia de la Salud en toda su amplitud. Todas las criaturas, en su totalidad y sin excepción, "han sido creadas en El". Cristo, el segundo Adán, el verdadero mediador de la Salud, no es un producto contingente de la historia; ya jugaba, como pieza fundamental, en los primerísimos planes del Creador.

(21) SCHLATTER, *Neutestamentliche Theologie*, II, p. 299-301; KITTEL, *Theol. Wört. f. N. T.*, II, p. 394; K. BARTH, *Dogmatik*, III, 1, p. 228 s.; CH. MASSON, o. cit., p. 98 s.

(22) MASSON, o. cit., p. 99.

(23) Cfr. W. MICHAELIS, *Zur Engelchristologie im Urchristentum*, p. 56.

## 2. LA "ANAKEFALAIOSIS" (Ef. 1, 10)

Una exégesis muy corriente, sobre todo en los Padres griegos, es derivar la palabra κεφαλαίωω de κεφαλή, y entonces se trataría de "reunir en Cristo todas las cosas como en su cabeza" (24).

A esta interpretación se le ha objetado que κεφαλαίωω no proviene directamente de κεφαλή, sino de κεφάλαιον resumen de lo dicho. El sentido parece ser el siguiente: "repetens breviter rei summam ac caput dico, ad caput omnia quae dixi revoco" (25).

En todo caso, la "recapitulación" de todas las cosas en Cristo estaría enmarcada en un ambiente marcadamente soteriológico. Forma parte del himno introductorio de la Epístola (1, 3-14), todo él dedicado a ensalzar el Μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ (1, 9), que se describe por menudo y con expresiones inequívocas. Como en Col. 1, 15-18, también aquí sería absurdo e incomprensible suponer que de pronto se diera un corte a la línea sencilla del pensamiento y se introdujera sin razón ninguna un elemento exclusivamente cosmológico.

Esta "recapitulación" universal en Cristo se tiene que referir forzosamente a la Historia de la Salud, única preocupación del Apóstol en todos sus escritos y de una manera marcadísima en este bello himno de la Epístola efesina.

Así lo han entendido muchos de los Padres, sobre todo los griegos. El Crisóstomo hace una acertadísima exégesis del texto:

"¿Qué es recapitular? Enlazar... Entre nosotros, según costumbre, recapitulación quiere decir reducir a pocas palabras lo que se ha dicho por extenso. Pues de esto se trata aquí: todas las cosas dispensadas a través de un largo espacio de tiempo las recapituló en sí mismo, es decir, las resumió... Esto es recapitulación. Pero se pone de manifiesto aún otra cosa. ¿Qué, pues? Al Cristo según la carne lo puso por cabeza de todo, o sea de ángeles y de hombres; a ángeles y a hombres dió un solo principio... Reedificó la casa, la rehizo aún más fuerte, le puso un cimiento más sólido, y así los puso a todos bajo una sola cabeza. Pues así únicamente se podría hacer la unidad, la conjunción perfecta, a saber cuando todas las cosas fueran colocadas bajo una sola cabeza, teniendo un vínculo necesario procedente de lo alto" (26).

(24) Así KETTER, *Herders Bibelkommentar*. Band XV. *Die kleine Paulus-briefe*. Friburgo de Br., p. 14: "In Christus hat Gott dem Weltall ein Haupt gegeben. Was Gott tat, als er das All in Christus als dem Haupt zusammenfasste".

(25) ZORELL, *Lex. gr. bibl.*, p. 97.

(26) PG. 62, 16.

Crisóstomo claramente entiende la “anakefalaiosis” de la Historia de la Salud: se trata de resumir las cosas “dispensadas a través de un largo espacio de tiempo”; la expresión es inequívoca: *οικονομούμενα*, tecnicismo paulino que pasó al lenguaje teológico ordinario.

Además, advierte expresamente que se trata del “Cristo según la carne”, del Cristo actor y mediador de la Salud.

La misma interpretación hace Teofilacto, explicitando aún más el matiz soteriológico. Distingue una doble formalidad en las relaciones de Dios con las criaturas: la “demiurgia” y la “oikeiosis”. La primera se refiere a la creación y a la conservación en el orden natural. La “oikeiosis” se refiere al orden sobrenatural o redentivo, según la expresión del mismo San Pablo en Ef. 2, 19 (*οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ*) que el propio Teofilacto comenta en este sentido (27). Pues bien, considerado el mundo en su pura dimensión natural, por razón de la “demiurgia”, no hay más principio de cohesión que Dios Creador. No así por razón de la “oikeiosis”: la Historia de la Salud encuentra en Cristo Salvador y Redentor su resumen, su punto de cohesión y armonía (28).

Esta también había sido la exégesis de S. Ireneo, que tan cerca estaba de las ideas paulinas y con tanta propiedad se las había asimilado. Ya sabemos el papel que en toda la teología de Ireneo juega la teoría de la recapitulación.

La exégesis que hace de nuestro texto es interesantísima e indudablemente penetra muy hondo en la entraña del pensamiento teológico del Apóstol.

Para Ireneo nuestro texto forma parte de la doctrina de los dos Adanes. El Adán pecador es una especie de “compendio” de toda la humanidad caída. Del mismo modo, el segundo Adán, en su encarnación, ha recapitulado en sí la “larga exposición de la historia humana”, pero en un sentido inverso. Si Adán, por su calidad de cabeza, había sido el “compendio” del pecado, Cristo, nueva y definitiva cabeza de la humanidad, nos ofrece la Salud en compendio, para que lo que habíamos perdido en Adán, a saber el ser según la imagen y semejanza de Dios, lo recobráramos en Cristo Jesús:

“...sed quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdidideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu recipereamus” (29).

(27) PG 124, 1065.

(28) PG. 124, 1040.

(29) *Adv. Haer.* 3, 18, 1: PG. 7, 932 B.

Nos encontramos, pues, con la vieja obsesión paulina de Cristo Mediador universal de la "sotería". Y de nuevo la explícita afirmación de que esta Historia de la Salud, que tiene a Cristo como eje y centro, tiene los mismos límites que el cosmos: la universalidad de lo creado.

Cristo Salvador y Redentor es el "kefálaion" de la "universitas rerum".

### 3. LA "PLEROSIS" CÓSMICA (Ef. 1, 23; 4, 10)

Ya en otro trabajo (30) he destacado el empleo técnico de πληρώω y πλήρωμα en Ef. y Col.

Cristo es "pleroma" de Dios en el mismo plano proporcional en que la Iglesia es el "pleroma" de Cristo.

"Pleroma" equivale a "soma" en la significación restringida que adquiere en las Epístolas de la cautividad.

Cristo es "pleroma" de Dios, porque Dios ha depositado sobre El la universalidad de los bienes mesiánicos o sobrenaturales, y valiéndose de El—y únicamente de El—expande en todo lo creado esta virtud regeneradora.

Igualmente la Iglesia es "pleroma" de Cristo, porque Este a su vez la ha llenado de todos sus bienes, para después valearse también de ella en la expansión de su fuerza divinizadora.

En este sentido cuasi-técnico, el verbo πληρώω designa la función de Cristo en cuanto "pleroma" de Dios.

Πληρώω en este caso entra de lleno en la Historia de la Salud: se trata de la distribución de la "sotería" en toda su amplitud.

En los dos textos que estudiamos, el significado es obvio. En Ef. 1, 22 se presenta a la Iglesia como "pleroma" de Cristo, pero en vez de decir "Cristo" en general, se destaca la dimensión de Cristo que corresponde exactamente a la Iglesia "pleroma": la Iglesia es "pleroma" *del que lo llena todo en todo*.

Cristo "llena" todos los seres que existen en todos los espacios: en los cielos y en la tierra. La afirmación es rotundamente universal según el ya conocido estilo paulino.

Este "llenar" de Cristo es claramente distribuir la "sotería".

El objeto de esta función soteriológica es precisamente el cosmos en toda su amplitud: contenidos y continentes:

(30) Cfr. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Función pleromática de la Iglesia según San Pablo*.



En Ef. 4, 10 la afirmación es todavía más explícita. Se está hablando del Cristo resucitado en cuanto distribuidor de los bienes sobrenaturales:

“A cada uno de nosotros se le dió la gracia según la medida de la donación de Cristo. Por eso dice: Subiendo a lo alto cogió cautiva a la cautividad y dió dones a los hombres. Lo de que “subió” ¿qué es sino que bajó primero a las partes inferiores de la tierra? El que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos, para llenarlo todo” (4, 7-10).

La exaltación de Cristo no era principalmente para El, sino que se refería directamente a su función de mediador de la Salud. Cristo ha sido exaltado por encima de todos los cielos, para desde allí “llenar todas las cosas”.

Este “llenar todas las cosas” hay que entenderlo claramente como el nervio de toda la Historia de la Salud, según el propio contexto próximo.

De nuevo otra dimensión del pensamiento paulino reincide en la misma idea obsesionante de la universalidad de la “sotería”: la función “pleromática” de Cristo no es más que la distribución de la “sotería”.

Y de esta “plerosis” de Cristo se afirma rotundamente que tiene dimensiones rigurosamente cósmicas: abarca la cuasi-infinitud de lo creado.

#### 4. EL “HEREDERO DE TODAS LAS COSAS” (*Hebr.* 1, 2, 10)

No es del lugar disertar sobre la autenticidad paulina de Hebreos; bástenos destacar—lo que casi todos reconocen—el estrecho parentesco de su cristología con la cristología paulina y yoánnea.

Los dos primeros versículos contienen el resumen de la cristología de toda la Epístola:

“Por muchas partes y por variados modos habiendo Dios hablado en otro tiempo a los padres en los profetas, al final de estos días nos habló Dios en su Hijo, a quien puso heredero de todas las cosas, y por quien había hecho los “eones”.

W. FÖRSTER (31) ha destacado la semejanza de este texto de Hebr. con la parábola de los viñadores homicidas de Mc. 12, 1-12. Allí también Dios va mandando en diversas etapas sus mensajeros a los colonos. Fi-

(31) *Theol. Wört. f. N. T.* III, 781 ss.

nalmente manda a su Hijo, que se presenta precisamente como heredero.

Navegamos, pues, en plena Historia de la Salud.

M. E. BOISMARD (32) ha subrayado el parentesco de nuestro texto con Rom. 1, 4: Cristo en su resurrección y en su exaltación a la derecha de Dios, recibe un nombre que lo coloca por encima de todas las jerarquías angélicas, el nombre de "Kyrios", como resalta de la comparación con el himno cristológico de Fil. 2, 6-11. Cristo ha sido constituido en su resurrección "Hijo de Dios" *simpliciter* y no *secundum quid*. San Pablo no sueña en la filiación divina natural de Cristo, sino más bien en la realización del salmo mesiánico (Ps. 2). Esta "constitución" de Jesús como Hijo de Dios no es otra cosa que su entronización como Mesías y dominador de las naciones. San Pablo no especula sobre la unión de las dos naturalezas en la única persona del Verbo. Cuando él dice de Cristo "su Hijo", al principio del v. 3, se representa ante todo al Cristo concreto, al Cristo que ha vivido en la tierra.

Que este Cristo haya sido Hijo de Dios desde toda la eternidad, no lo pone Pablo en duda; pero no es esto el punto de su insistencia. Instintivamente hoy nosotros les damos un sentido a las palabras hasta afirmar: "su Hijo" no puede menos de significar aquí "Hijo natural de Dios", y él mismo Dios desde toda la eternidad.

Sin embargo, para San Pablo "su Hijo" es ese Jesús que vivió en la tierra y después subió a los cielos desde donde había bajado.

Hay, pues, una perfecta correspondencia entre "Hijo de Dios" y "heredero". Ambas ideas coinciden en destacar el poder mesiánico que despliega el Cristo resucitado y exaltado a la diestra de Dios.

El autor de Hebr. parte del centro, que es el Cristo histórico, y desde ahí traza dos líneas: una hacia adelante "heredero de todas las cosas", y otra hacia atrás "por quien hizo los eones". Con esto queda completa la Historia de la Salud.

Cristo en el centro, en el principio y en el final.

Cristo domina el espacio y el tiempo. Y este dominio es de orden rigurosamente soteriológico. Ni la menor alusión a un problema cosmológico o filosófico.

Siempre se trata de la Historia de la Salud.

En otra parte de la misma Carta se establece una fórmula maravillosa que centra toda la historia universal y cósmica en la persona del Cristo Salvador:

"Jesucristo ayer y hoy, y el mismo en los eones venideros" (Hebr. 13, 8).

(32) "Constitué fils de Dieu" en RB 1953, pp. 4-17.

## IV

## CONCLUSION

Hemos analizado los textos paulinos en los que se relaciona a Cristo con el cosmos, con el mundo extrahumano.

En todos ellos se afirma una relación determinada de Cristo con la universalidad de lo creado. Uno de los principales subrayados de estos textos es precisamente esta universalidad: todo el cosmos, todas las cosas, toda la creación con sus continentes y contenidos.

Ahora bien, el Cristo, de que nos habla Pablo en estos textos, es siempre el Cristo histórico y precisamente en su dimensión de Salvador y Distribuidor de la "sotería", de los bienes mesiánicos, del orden sobrenatural.

En muchos de ellos Cristo es presentado como Segundo Adán. Segundo en el orden cronológico, pero no en el orden intencional del Creador. El es el verdadero Adán, pensando en el cual Dios había creado a la humanidad y aun al cosmos extrahumano.

Y siempre estos textos se mueven en un ambiente rigurosamente soteriológico. Ni la menor alusión a un problema cosmológico o filosófico. Siempre se trata de la "Historia de la Salud".

La conclusión se impone. Todas las realidades creadas llevan, por decreto positivo de Dios, grabada en su entraña una impronta cristiana. Esos bienes divinos, de los que Cristo es portador único y absoluto, han de alcanzar también al mundo extrahumano.

Todas las realidades creadas tienen una radical exigencia a ser consagradas en Cristo.

La historia cósmica, el acontecer universal, no puede salirse de la línea cristiana.

No existen realidades profanas. O están consagradas con la unción cristiana o misteriosamente empecatadas bajo el influjo demoníaco.

Para un cristiano no pueden ser indiferentes las realidades terrenas. Todas ellas han de ser rescatadas del poder del "príncipe de este eón" y utilizadas en una línea cristiana hasta ir las integrando poco a poco en el gran Reino de Dios, que tendrá su culminación y plenitud después de la Parusía.

Con este foco luminoso de la cosmología paulina ya podemos ir elaborando esa ansiada teología de las realidades terrenas que, sin duda, constituye el centro de la problemática religiosa de nuestros días.



JOSE M.<sup>a</sup> GONZALEZ RUIZ, PBRO.

Canónigo Lectoral de la S. I. C. de Málaga

GRAVITACION ESCATOLOGICA DEL COSMOS  
EN EL NUEVO TESTAMENTO

## SUMARIO

- I. — Integración del cosmos en el mundo futuro.
- II. — Interpretación de la escatología neotestamentaria:
  - 1) Sinópsis.
  - 2) Hechos de los Apóstoles.
  - 3) Primera epístola de San Pedro.
  - 4) San Pablo.
  - 5) Epístola a los Hebreos.
- III. — Unidad y unicidad de la Historia de la salud:
  - 1) La tesis de O. Cullmann.
  - 2) El "Misterio de Cristo", como panorama histórico en S. Pablo.
  - 3) La gestación del "eón" futuro (Rom. 8, 22).
- IV. — Conclusión.

## I

### INTEGRACION DEL COSMOS EN EL MUNDO FUTURO

**P**ARTIMOS del supuesto de que todas las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento tienen como telón de fondo una felicidad universal, que no se reduce únicamente a la dimensión espiritual del hombre, sino a su propia instalación en el universo creado.

Este cuadro de felicidad se describe de una manera vaga y confusa, y no se distingue la distancia que pudiera haber entre un comienzo y un final de la era mesiánica. Todo se describe con una confusa ausencia de perspectivas.

Una cosa es cierta: el paraíso perdido volverá a recobrase. Esta es la entraña de toda la expectación soteriológica del pueblo de Israel. No se determina el cuándo y el cómo. Pero el hecho es innegable.

Con esto quereinos destacar que en la esperanza mesiánica de Israel la naturaleza extrahumana juega un papel fundamental. Por ahora nos quedamos con el *mínimum* admisible, o sea que al menos en la hora escatológica el universo quedará convertido en escenario grandioso de la última y definitiva glorificación de los justos.

Los textos de la segunda parte de Isaías constituyen una fuente clásica en la vieja exégesis rabínica y sirven de cañamazo a los autores neotestamentarios.

“He aquí que yo crearé un cielo nuevo y una tierra nueva, y no se recordarán ya las cosas antiguas”. (Is. 65, 17).

“Pues así como el nuevo cielo y la nueva tierra que yo creo permanecerán ante mí, declara Yahvéh, así estarán vuestra simiente y vuestro nombre”. (Is. 66, 22).

[3]

La exégesis judaica entendió en este sentido los oráculos isaíanos.

La doctrina clásica aparece claramente en el "Apocalipsis de Esdras": los justos entrarán en el "paradisus jucunditatis", cuando el "eón" corrompido dé paso al "eón" de la incorrupción.

Esta misma idea se encuentra en la mayoría de los apócrifos, y generalmente en los rabinos. El "Gan Eden", jardín de delicias, primitiva residencia de la humanidad, le será, devuelto.

De aquí deducían que Dios destruirá el mundo actual renovándolo por completo (Mekilta Ex. 16, 25; Siphre Deut. 11, 21). Pero sobre todo el apego a la Tierra Santa y la confusión instintiva entre mesianismo y escatología llevan a anunciar que los justos gustarán la felicidad definitiva en una Palestina maravillosamente transfigurada. Así el "Libro de las Parábolas de Henoc" refiere, por un lado, que los ángeles preparan en el cielo la residencia de los elegidos, y que, por otra parte, el Templo y Palestina serán reconstruidos:

"Después de esto el Justo y el Elegido hará aparecer la casa de su reunión; de aquí en adelante los justos no serán ya rechazados, gracias al nombre del Señor de los espíritus. Esas montañas no serán ya en presencia de su justicia, como la tierra; y las colinas se tornarán en fuentes de agua, y los justos descansarán de la opresión de los pecadores" (53, 6, 5).

Otras veces aparece la Palestina renovada como sede de la recompensa definitiva: así en la primera parte de "Henoc", en los "Jubileos" y en la tercera "Sibila".

Salvo la "Asunción de Moisés", que envía a Israel al cielo (10, 3-9) y la última parte de "Henoc", que coloca los santos en el cielo (104, 2; 108, 12), los documentos que no sitúan en la Palestina renovada la recompensa escatológica, colocan a los bienaventurados en el Paraíso, en el Jardín del Edén o "Gan Eden".

El "Gan Eden" de los justos se identifica, más o menos explícitamente, con el de Adán. Algunos textos (Henoc eslavo, 8; 32, 33) lo localizan en el tercer cielo, que no es la residencia de Dios; lo más corriente es creer que está en la tierra o que al menos la toca. Numerosos textos rabínicos describen este lugar de delicias, que existe ya, todo lleno de los bienes de los que disfrutarán los elegidos (1).

En el Nuevo Testamento se sigue la misma línea de pensamiento. En el Apocalipsis se describe por menudo el escenario cósmico del mundo futuro:

---

(1) Cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien*, ed. abr. París 1950, p. 214 s.



“Y vi un cielo nuevo y una nueva tierra, pues el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar no existe ya” (21, 1).

Bien es verdad que toda la descripción está llena de metáforas que no se pueden tomar al pie de la letra. Pero al menos hay un *mínimum* que admitir: se trata del “eón” situado tras el telón de la era presente, y de éste se afirma que se desarrollará en la creación renovada. Siempre se da por supuesto que el cosmos material quedará integrado en el plano del mundo futuro.

En la segunda Epístola de San Pedro se desarrolla por lo largo este tema y se hacen afirmaciones rotundas.

El hagiógrafo intenta resolver una dificultad causada por la impaciencia de la Parusía. La dificultad se condensa en estos términos precisos:

“¿Dónde está la promesa de su advenimiento? Porque desde que los Padres murieron todo continúa de la misma manera, lo mismo que desde el principio de la creación” (3, 4).

Los Padres pudieran ser los antiguos Patriarcas o quizás más verosímilmente los contemporáneos de Jesucristo.

San Pedro responde a la dificultad haciendo observar que el mundo sufrió ya un gran trastorno por causa del Diluvio (3, 5-7), y que la medida del tiempo ante Dios es muy diversa de la nuestra, y que si Jesucristo no ha venido todavía lo ha hecho para dar a los pecadores tiempo de penitencia, pero que de toda forma no dejará de cumplir su promesa (3, 8-10).

La alusión al Diluvio no nos debe desorientar. Quiere el hagiógrafo enseñarnos que los cambios y las transformaciones del universo están encuadrados dentro del plan general de la salvación. Por eso se liga la Parusía de Jesucristo con la vieja esperanza de una renovación definitiva del universo.

Un fuego devorador purificará las escorias del mundo actual hasta convertirlo en el escenario grandioso de la felicidad eterna de los justos. Como siempre, podemos discutir la amplitud de la metáfora del fuego; pero hay un *mínimum* que admitir: el fuego al menos es símbolo de una acción purificadora y renovadora que convertirá al cosmos en un Paraíso de perennes delicias:

“Pero vendrá el día del Señor como ladrón, día en que los cielos estrepitosamente pasarán, y los elementos abrasados se disolverán, y la tierra, con cuantas obras hay en ella, será alcanzada por el fuego. Pues que todas esas cosas así se han de disol-

ver, ¿cuáles conviene que seáis en santas costumbres y obras de piedad, aguardando y apresurando el advenimiento del día de Dios, por el cual los cielos, abrasados, se disolverán, y los elementos, ardiendo, se derretirán? Nuevos cielos y nueva tierra aguardamos, según su promesa, en los cuales habita la Justicia" (3, 10-13).

La última frase es una maravillosa síntesis de toda la escatología bíblica: "nuevos cielos y nueva tierra, en los que habita la Justicia".

La tradición cristiana, desde sus primeros orígenes, ha seguido la misma línea exacta de pensamiento.

Interesantísimos a este respecto son algunos textos de la "Epístola de Bernabé" (2).

El autor toma su punto de partida de las palabras de Gén. 1, 26, 28:

"Y en efecto, la Escritura dice de nosotros lo mismo que Dios dijo de su Hijo: "Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra, y tenga imperio sobre las bestias de la tierra y sobre las aves del cielo y sobre los peces del mar". Y dijo después de contemplada la hermosa figura nuestra: "Creced" y multiplicaos y henchid la tierra". Todo eso con respecto a su Hijo" (3).

La última frase (ταῦτα πρὸς τὸν υἱὸν) descubren la pista de la tipología de Bernabé, tan afín a la que hemos visto en San Pablo. Estas palabras del Gén. las imagina dirigidas al Adán celestial, al verdadero Adán, Jesucristo.

A continuación Bernabé va a bucear en la Escritura lo que, según él, directamente se refiere a la suerte de los cristianos:

"Mas también te demostraré cómo nos lo dice a nosotros. La segunda creación la cumplió en los últimos tiempos, pues dice el Señor: "He aquí que hago lo último como lo primero". Luego en relación con esto predicó el profeta: "Entrad en la tierra que mana leche y miel y enseñoreaos de ella" (4).

(2) *La terre où collent lait et miel selon Barnabé 6, 8-19, en Mélanges offerts à M. Goguel.* Neuchatel-Paris 1950, p. 62.

(3) *Bernabé, 6, 12:* Λέγει γάρ ἡ γραφή περὶ ἡμῶν ὡς λέγει τῷ υἱῷ Ποιήσωμεν κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν θηρίων τῆς γῆς καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης. Καὶ εἶπεν κύριος, ἰδὼν τὸ καλὸν πλάσμα ἡμῶν· Αὐξάνεσθε, καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν. Ταῦτα πρὸς τὸν υἱόν.

(4) Πάλιν σοι ἐπιδείξω, πῶς πρὸς ἡμᾶς λέγει. Δευτέραν πλάσιν ἐπ' ἐσχάτων ἐποίησε. Λέγει δὲ κύριος, Ἴδου ποτῶ τὰ ἐσχάτα ὡς τὰ πρῶτα. Εἰς τοῦτο οὖν ἐκήρυξεν ὁ προφῆτης· Εἰσέλθατε εἰς γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς.

Se ha diseutido mucho para averiguar si la frase citada por Bernabé (ἰδοὺ ποῦ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα) provenía del Antiguo Testamento (efr. Is. 43, 12-19; 46, 10 etc.), o de un apóerifo perdido; incluso se ha supuesto la existencia de un “logos ágrafos” de Nuestro Señor (5).

Seguidamente el autor pregunta: ¿por qué la tierra prometida se llama un “país donde manan la leche y la miel?” Bernabé contesta que los cristianos son introducidos en una “tierra excelente” mientras que son renovados hasta recobrar el alma de los niños pequeños; son alimentados por la fe en la promesa y por la predicación, lo mismo que un niño lo es por la leche y la miel (v. 10-17).

Ahora bien, la promesa de Gén. 1, 26, 28 supone que el cristiano tendrá el dominio sobre la naturaleza inferior. “¿Y quién es ahora capaz—se pregunta el autor—de mandar sobre la tierra o sobre los peces o sobre las aves del cielo?”.

Para afirmar su tesis, Bernabé toma aquí las palabras del Génesis en su sentido literal. A la pregunta: ¿cuándo se realizará el dominio?, responde: “cuando nosotros hayamos alcanzado la plenitud de herederos de la Alianza del Señor”. Mientras que la entrada en la tierra prometida, según Bernabé, se realizó en el bautismo, siendo la leche y la miel el alimento espiritual del cristiano en el tiempo presente, la adquisición de la tierra como una herencia no tendrá lugar sino en el tiempo del cumplimiento escatológico.

El mismo hecho de haber admitido tantos Padres una especie de milenarismo supone la creencia básica de que en la futura felicidad escatológica el universo material contribuirá a ella de alguna manera. Este es el mínimo substrato que se puede suponer a la insistencia con que desde Papias—si es que verdaderamente admite un milenarismo o simplemente se refiere a la época escatológica—vienen los escritores eclesiásticos reincidiendo en el escollo del quiliasmo.

Sin embargo, hay numerosos testimonios patristicos despreocupados de todo problema milenarista, que admiten expresamente la incorporación del cosmos a la futura felicidad escatológica (6).

Todo esto nos basta y nos sobra para demostrar que la felicidad escatológica según la Revelación no se parece nada al paraíso espiritual de la filosofía helénica, que únicamente miraba el mundo de los espíritus separados.

(5) Cfr. H. WINDISCH, *Der Barnababrief*, p. 337. Handbuch zum N. T. hrg. v. H. LIETZMANN, Ergänzungsband. Tubinga 1920.

(6) Cfr. S. CIRILO DE JER. *Cateques.* 15, 3: PL. 33, 871 ss.; S. BASILIO M., *In Ps. 44, 2*: PG. 29, 390; S. JERÓNIMO, *In Is. 18, 65*: PL. 24, 644; S. AGUSTÍN, *De civ. Dei* 20, c. 14, 16: PL. 41, 679 ss.

En la fe cristiana la resurrección de los cuerpos juega un papel fundamental en la beatitud escatológica, y, como consecuencia de ello, la universalidad del mundo creado, todas estas realidades terrenas y cósmicas que nos circundan, quedarán misteriosamente integradas en el conjunto grandioso del templo eterno de la felicidad.

## II

### INTERPRETACION DE LA ESCATOLOGIA NEOTESTAMENTARIA

A base de este dato revelado, claro e indiscutido en sus líneas fundamentales, pasamos ahora a estudiar la escatología neotestamentaria, fijándonos principalmente en la relación que lo escatológico puede tener con el quehacer actual de los diversos actores del Drama de la Salud.

¿Esa plenitud escatológica se nos dará de un golpe, como bajada del cielo y en brusca solución de continuidad con el presente “eón”? O, por el contrario, ¿el “eón” actual contiene en germen toda la plenitud del futuro, de suerte que éste no sea más que el último grado, la madurez definitiva de un largo proceso evolutivo?

Y todo ello precisamente desde el punto de vista de la integración de las realidades cósmicas en el plano escatológico de la Historia de la Salud.

#### 1. SINÓPTICOS

Pasamos revista brevemente a las principales interpretaciones que se han dado a la escatología de los Sinópticos desde este punto de vista.

##### a) *Escatología subsiguiente* (7)

J. WEISS (8) había introducido el elemento apocalíptico en la enseñanza de Jesús, sosteniendo que el Reino anunciado por Jesús era solamente futuro. SCHWEITZER aplicó la interpretación escatológica no sólo a este aspecto de las palabras de Jesús, sino al conjunto de su ministerio y actuación. Las expresiones, con que Jesús habla del Reino como actualmente presente o describe su progresivo crecimiento, son

(7) Cfr. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Lebens-Jesu-Forschung*. 4.<sup>a</sup> ed. Tübinga 1926; *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*. 2.<sup>a</sup> ed. Tübinga 1929.

(8) *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Göttingen 1892.

virtualmente ignoradas o francamente rechazadas. Jesús esperaba inmediatamente la venida del Reino.

SCHWEITZER destaca que la esencia del mensaje de Jesús era aquella repetida exhortación: "¡Arrepentíos!", en vista de la proximidad del Reino (Mc. 1, 14-15). Armados con esta proclama fueron enviados los discípulos a su misión (Mt. 10, 7; Lc. 10, 9). Jesús esperaba la venida del Reino muy pronto, antes que sus discípulos hubieran muerto (Mc. 9, 11). La exhortación a los Doce en Mt. 10 no es, según SCHWEITZER, un resumen de la enseñanza de Jesús, una compilación hecha por el autor del primer evangelio, sino un discurso escatológico, pronunciado literalmente en aquella ocasión. El punto culminante está en el v. 23: los apóstoles no terminarían su giro misional sin que les sorprendiera la venida del Hijo del Hombre.

La enseñanza moral de Jesús es interpretada conforme esta perspectiva. La caridad y la humildad inculcadas por Jesús se concretaban en la expectación de la venida del Reino de Dios, no en un cuerpo de enseñanzas sobre la conducta a observar en el Reino. El Sermón de la Montaña es una "moral provisional o interina". Las parábolas del Reino son señales de su próxima llegada.

H. A. GUY (9) resume y precisa en los siguientes términos la crítica que se le ha hecho a esta perspectiva escatológica:

a) Esta visión despoja a la moral de Jesús de su valor real, ya que le concede una brevísima interinidad para llevarla a la práctica. Muchas de sus enseñanzas son presentadas, no como una doctrina provisional, sino como una guía permanente para el espíritu, con la que los hombres puedan arreglar su conducta recíproca.

Jesús aconseja a los hombres a amar a sus enemigos, no ya para que sean recompensados en un juicio divino inminente, sino para que imiten la acción y actitud de Dios Padre (Lc. 6, 35; Mt. 5, 45). Les dice que no tengan ansiedad por el futuro, pero no dice: "No os preocupéis del mañana, porque el mañana es ya el fin" o "porque mañana el Reino de Dios estará ya establecido". Como observa muy bien J. H. LECKIE (10), hubiera esto constituido un poderoso argumento, del que Jesús habría echado mano, si estuviera convencido de que el fin estaba a las puertas. Sin embargo, se contenta con apoyar su exhortación en un pensamiento casero y familiar, que supone que las cosas seguirán en el futuro un cauce análogo al que han seguido hasta ahora, y que la vieja experiencia humana seguirá repitiéndose a sí misma. En efecto,

(9) *The New Testament doctrine of the Last Things*. Oxford, 1948, p. 68 ss.

(10) *The World to come and final Destiny*, p. 56.

la enseñanza moral de Jesús queda en pie, aun cuando elimináramos de los evangelios todos los pasajes escatológicos.

b) La escatología subsiguiente ignora además ese elemento en la enseñanza de Jesús, que pudiéramos llamar su *optimismo*. Este contrasta con la visión sombría y las truculentas predicciones del futuro inmediato hechas por los escritores apocalípticos. Estos no confían en el poder de las fuerzas espirituales para redimir a la humanidad, y demuestran poca tolerancia, ternura y fe en su manera de juzgar a los hombres. Jesús, por el contrario, aunque previó el triste destino de su patria y lloró por él, esperaba mucho de los hombres. Su ministerio se inició con una llamada al arrepentimiento, indicando con ello su fe en la capacidad humana de arrepentirse y renovarse en su vida. Los hombres habrían de hacerse "como niños pequeños", "nacer de nuevo". Jesús vió posibilidades espirituales en proseritos, publicanos y pecadores, en gentiles como en judíos (Lc. 7, 9). Este aspecto de Jesús es ignorado por SCHWEITZER y su escuela.

#### b) *La Utopía del Reino social*

En el otro extremo de la Escatología subsiguiente están los que rechazan de plano esta dimensión de la enseñanza de Jesús. Las referencias escatológicas que encontramos en los Sinópticos son adiciones posteriores, debidas a la visión apocalíptica de la primitiva Iglesia. WREDE afirma que la escatología es una intrusión en el relato histórico de los evangelios. Este punto de vista fué ya sostenido por COLANI (1864) y VOLKMAR (1870).

El Reino es "la Utopía que algún día será establecida en la tierra por el progreso humano" (11). Se trata del nuevo orden social, que quedará entronizado cuando se cumpla la voluntad de Dios. La naturaleza interior y espiritual del Reino es descuidada o preterida con frecuencia.

Esta perspectiva encuentra poco apoyo en los evangelios. Habría que hacer una buena poda en las frases de Jesús, tal como la hacen los escatologistas, para eliminar todo lo que estorba a esta visión preconcebida.

#### c) *La Escatología realizada*

Esta postura es conocida hoy generalmente con esta denominación, en cierto sentido anticipada por E. DOBSCHÜTZ en 1910 en su "Escatología de los Evangelios". En la enseñanza de Jesús hay una línea de

(11) R. N. FLEW, *Jesus and his Church*, p. 27.

lo que se puede llamar “escatología traspuesta”. Lo que aparecía en la escatología judía como acontecedero en los últimos días, es aplicado ahora en la vida de Jesús; y al mismo tiempo cambia el sentido de los acontecimientos que, en vez de modificaciones exteriores del cosmos, son ahora una especie de renovación interior.

Esta perspectiva fué reforzada por W. MANSON: “Jesús representa la esperanza apocalíptica del Reino como ya cumplida y realizada. El punto central de las parábolas, y con ello el propio misterio del Reino, está en la paradoja de que el Reino ha sido ya establecido en la tierra (12).

C. H. DODD (13) subraya la proclamación del Reino hecha por Jesús y sostiene que aquí está la clave de la misión y del mensaje de Jesús. Las frases “el Reino de Dios ha venido a vosotros” (Lc. 11, 20; Mt. 12, 28) y “el Reino de Dios está a las puertas” (Mc. 1, 15) tendrían el mismo significado: “el Reino de Dios ha llegado” (14).

DODD encuentra el mismo mensaje en otros dichos de Jesús. Jesús habla de “algo más grande” como ya presente entre los hombres (Lc. 11, 31 s.; Mt. 12, 42). Esto, según DODD (15), sería el Reino de Dios. El Reino escatológico es proclamado como presente. La frase de Mc. 9, 1 se traduciría así: “Hay algunos entre los presentes que no gustarán la muerte hasta que hayan visto que el Reino de Dios ha venido con poder”. El Reino de Dios ha venido ya: los discípulos de Jesús podrán constatarlo antes de su muerte.

Este es el “misterio del Reino”: que el  $\xi\sigma\chi\alpha\tau\omicron\nu$  es ahora un objeto de experiencia actual. La enseñanza de Jesús se dirigía a crear en los hombres la conciencia sobre la realidad de la presencia del Reino de Dios.

Las parábolas son interpretadas dentro de esta línea. Las “parábolas de crecimiento” (la semilla: Mc. 4, 26-29; el grano de mostaza: Mt. 13, 31 s.; Lc. 10, 18 s.; cf. Mc. 4, 30-32; la levadura: Mt. 13, 33; Lc. 13, 20 s.) tienen su “punto” en la gradación ascendente: la semilla crece y produce espiga; la mostaza se convierte en una planta; la levadura hace levantar la masa. Jesús deseaba subrayar que en su ministerio la gradación había llegado a su tope: la mies estaba a punto de siega y el Reino ya había llegado. El crecimiento era un hecho pasado, no futuro, como se ha supuesto ordinariamente. Nada de una larga perspectiva histórica: el  $\xi\sigma\chi\alpha\tau\omicron\nu$  está aquí.

(12) *Christ's View of the Kingdom of God*, p. 83, 95.

(13) *The Parables of the Kingdom*. Londres 1948.

(14) p. 43.

(15) p. 53.

La enseñanza moral de Jesús no es una "ética provisional", como sostenía SCHWEITZER. Es el ideal moral para los hombres que han aceptado este hecho del Reino, porque desde ahora ya están viviendo en la nueva edad (16).

Antes de sacar las conclusiones, observemos cómo todos estos conatos interpretativos coinciden, aun sin pretenderlo, en subrayar el hecho innegable de que en la escatología mesiánica de los Sinópticos hay una especie de tensión entre el presente y el futuro. El Reino es algo ya presente, pero al mismo tiempo futuro. Es algo radicalmente realizado, pero que tiene que ir madurando hasta un grado determinado de plenitud.

## 2. HECHOS DE LOS APÓSTOLES

En los discursos de la primera parte de los Hechos se subrayan dos cosas que reflejan, en cierta medida, los dos aspectos del Reino de Dios, que ya aparecen en los Sinópticos: o sea, el Reino como realidad presente y como consumación futura. Los discípulos en Jerusalén proclamaban que el Mesías esperado había venido. La nueva era había alborado. "Las cosas vislumbradas por los profetas" (Act. 3, 18, 24) habían sido ya cumplidas. El gran testimonio de ello lo constituía la Resurrección de Jesús. La exaltación de Cristo y la donación del Espíritu eran los resultados (2, 32-36; 5, 31 s.). Según Joel 2, 28 ss., una de las "señales" de los últimos días sería que Dios derramaría su Espíritu sobre los hombres; y precisamente este pasaje lo cita San Pedro el día de Pentecostés (2, 18 ss.). El mensaje cristiano tiene una innegable matización escatológica: concluye con una llamada a la penitencia, en vista del alborear de la nueva Era Mesiánica. Los que se arrepientan recibirán el Espíritu (2, 38) y serán capaces de participar de las bendiciones de la Nueva Era.

Esta conciencia de vivir en los últimos días se trasparenta en la conducta de los primitivos discípulos en Jerusalén. Comían "con regocijo y sencillez de corazón" (2, 46); pedían en sus oraciones que se realizaran "señales y prodigios" (4, 30); establecieron un fondo común, porque las posesiones individuales no eran ya necesarias (4, 32-35); y vivían en una atmósfera de vibración taumatúrgica (5, 12-16).

Pero en medio de esta conciencia de la presencia de la Era Mesiánica, vivían en la expectación de un acontecer futuro. Según Act. 1,

---

(16) O. cit., p. 174.



11 dos hombres vestidos de blanco dijeron a los Apóstoles el día de la Ascensión que “este Jesús” vendría de una manera análoga a la en que había desaparecido; se había ido en una nube y volvería en una nube.

En el discurso pronunciado en el atrio del templo, Pedro afirma “que los cielos retendrán a Jesús hasta el tiempo de la restitución de todas las cosas” (3, 20). En sólo este pasaje de toda la Biblia se emplea el sustantivo ἀποκατάστασις, sin duda ideológicamente emparentado con el verbo correspondiente ἀποκαθίστημι. Este constituye en los LXX un tecnicismo para indicar la reinstalación de Israel en su heredad gracias a la intervención de Yahvéh: ἀποκαταστήσω αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν αὐτῶν. (Jer. 16, 15; efr. 15, 19; 23, 824, 6; Ez. 16, 15; Ps. 15, 5; Dan. 4, 33). Esta significación iba adquiriendo un matiz mesiano-escatológico, cada vez más acentuado. En este sentido los discípulos preguntan a Jesús el día mismo de la Ascensión: εἰ καὶ ἀποκαθίστανεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ; (Act. 1, 6).

En la literatura judaica se emplea el sustantivo ἀποκατάστασις en el mismo sentido que el verbo. En la “Epístola de Aristeo” (n. 123) se emplea en el sentido ordinario de “vuelta de un viaje”, pero con el subrayado religioso de retorno de los 72 traductores a la patria sagrada, Jerusalén. Josefo entiende por ἀποκατάστασις τῶν ἰουδαίων la vuelta del destierro (Ant. 11, 63). Filón se refiere primariamente a la liberación de Egipto, aunque después le añade la significación mística de ἀποκατάστασις ψυχῆς (Rer. Div. Her. 293) (17).

En general, se trata de la vieja esperanza israelita con respecto a la restauración mesiánica. San Pedro aquilata el antiguo concepto siguiendo el cauce ordinario de los hagiógrafos neotestamentarios. Quizás—y en esto seguimos la sugerencia de K. LAKE y H. CADBURY (18)—se trate de una referencia a las profecías del Antiguo Testamento, y entonces se traduciría: “Hasta el tiempo en que se establezcan, se cumplan todas las cosas que Dios ha prometido por medio de sus profetas”.

De nuevo observamos la misma línea de pensamiento: el Reino es al mismo tiempo presente y futuro. Es una sola realidad; no hay diferencia esencial entre el “ahora” y el “después”, pero sí ciertamente hay una diferencia de grado.

(17) Cfr. A. OEPKE; *Theol. Wb. f. N. T.*, I, 386 ss.

(18) *The Beginnings of Christianity*, vol. IV, Londres 1933, p. 38.

## 3. PRIMERA EPÍSTOLA DE S. PEDRO

GUY (19) observa que entre ciertos textos de la 1 Pe. y los capítulos primeros de los Hechos hay estrechas analogías. La causa la encuentra en el hecho de que ambos documentos reflejan ideas de la primitiva comunidad palestinese, cualquiera que sea el origen y el autor de la 1 Pe.

En particular, el esquema escatológico de Act. 1-10 se reproduce en la Epístola. El hagiógrafo pone de relieve el hecho de que la nueva Era ha alboreado. Los cristianos—dice—han ganado ya una “herencia incorruptible” (1, 4). Una de las señales más claras es la donación del Espíritu (1, 12). Es la era prevista por los profetas (1, 10 ss.). La venida de Cristo estaba reservada al final de los tiempos y ya se ha realizado (1, 20) (20).

Los creyentes han sido ya trasladados de las tinieblas a la luz (2, 9). El Juicio ha comenzado ya, realizándose “en los rebeldes que tropiezan” (2, 8). El hagiógrafo declara que “el fin de todas las cosas está a la puerta” (4, 7). El verbo empleado (ἤγγικεν) es el mismo que aparece en la proclama del Reino hecha por Jesús (Mc. 1, 15). Si seguimos la traducción de DODD (21) para Mc. 1, 15: “El Reino de Dios ha llegado”, podemos aplicarla a este caso: “ya ha llegado el fin de todas las cosas”. Se trataría de un hecho ya realizado.

Pero no sólo el tiempo presente es el día del cumplimiento. También se espera un día futuro de consumación. La salvación, aunque ya asegurada y “reservada en el cielo”, está dispuesta a “ser revelada en el último tiempo” (1, 5). La consumación es presentada como una “revelación (ἀποκάλυψις) de Jesucristo” (1, 7; cfr. 2 Tes. 1, 7; 1 Cor. 1, 7). Se trata quizás de un término técnico, ya familiar a los lectores. Se llama también “la revelación de su gloria” (4, 13) y “el día de la visitación” (2, 12). El término escatológico δόξα aparece con frecuencia (1, 7, 11; 4, 13; 5, 1 etc.). Esta palabra y el verbo correspondiente δοξάζω se hallan en la 1 Pe. proporcionalmente más veces que en cualquier otro libro del Nuevo Testamento (22).

(19) O. cit., p. 95.

(20) φανερόω es usado en el N. T. como tecnicismo por “encarnación”: Rom. 3, 21; 16, 26; Col. 1, 26; 1 Tim. 3, 16; 2 Tim. 1, 10; Tit. 1, 3; Jn. 1, 31; 3, 5, 8; e igualmente en SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA: *Ef.* 19, 2; *Magn.* 8, 2; en la *Epístola* de BERNABÉ: 5, 6; 6, 7, 9, 14; 12, 10; 14, 5; y en 2 *Clem.*: 14, 2; 20, 5.

(21) O. cit., p. 43.

(22) Cfr. E. G. SELWYN, *First Epistles of St. Peter*. Londres 1947, p. 253.

## 4. SAN PABLO

Una de las convicciones de la primitiva Iglesia era, como se deduce de los hechos, que la nueva Era del Mesías había ya amanecido. Pablo refuerza esto con su propia enseñanza, y su experiencia cristiana lo afianza en esta convicción.

Así dice a los colosenses que "Dios los ha librado del poder de las tinieblas y los ha trasladado al Reino de Cristo" (Col. 1, 13). Los cristianos están ya transformados (2 Cor. 3, 18) y liberados del presente "eón" malvado (Gal. 1, 4). Se trataba de la era del cumplimiento; los creyentes eran aquéllos sobre los cuales han llegado los fines de los "eones" (1 Cor. 10, 11). La Resurrección de Jesús, en la que San Pablo, como los predicadores de Jerusalén en los Hechos, insiste tanto (Rom. 1, 1-4), inauguró la nueva Era; en conformidad con el Antiguo Testamento Cristo había triunfado sobre los Principados y Potestades (Col. 2, 15) y los regidores cósmicos (1 Cor. 2, 8) característicos del "eón" malvado. Los cristianos están ya justificados (Rom. 8, 30).

Una de las señales de la nueva Edad era la presencia del Espíritu de Dios entre los hombres. La donación del Espíritu es llamada "prenda", "señal" (ἀρροβών) de la gloria futura (2 Cor. 1, 22; 5, 5; Ef. 1, 13 s.). La comunidad, en que el Espíritu se asienta como en propio hogar, es la Iglesia, que es llamada el nuevo Israel de Dios (Gal. 6, 16). La idea de una comunidad sobrenatural mesiánica está en la profecía y en la apocalíptica judías. La gloria predicha para ella era para Pablo un hecho actual. "Toda espiritual bendición en lo celestial" había sido ya dada a ellos (Ef. 1, 3).

Así se halla también en Pablo la tensión entre las bendiciones presentes y las glorias futuras. La salvación es futura, pero es también un suceso presente. Los cristianos somos "nosotros que hemos sido salvados" (1 Cor. 1, 18: οἱ σωζομένοι ἡμεῖς). Paralelamente la "destrucción" (ἀπώλεια) no es simplemente algo reservado a los malos en su estado posterior a la muerte, sino que ya ahora son "los que están pecando" (οἱ ἀπολλύμενοι).

## 5. EPÍSTOLA A LOS HEBREOS

El hagiógrafo acentúa la creencia, destacada en otras partes del Nuevo Testamento, de que la venida de Jesús inauguró la nueva Era. La Era mesiánica, vislumbrada desde antiguo por los profetas, es una realidad presente. El encabezamiento de la Epístola advierte a sus

lectores que Dios ha hablado “en estos últimos días” (1, 2), esto es, la Era inaugurada por el Mesías, en la que ya los cristianos están vi- viendo.

Los escritores apocalípticos apuntaban a una “Jerusalén celestial”, que aparecería al acabarse la presente era del mal. Pero el autor de Hebr. dice que sus lectores ya han llegado (προσεληλύθατε) al “Mon- te de Sión, la ciudad de Dios viviente, la Jerusalén celestial”, y las “innumerables huestes de ángeles”, que se esperaban en el cortejo del Hijo del Hombre en su venida sobre las nubes, están ya presentes (12, 22).

La comunidad mesiánica, que, según la escatología judaica, se fun- daría al final de la Era, está ya en plena existencia. Es la “asamblea general y la Iglesia de los primogénitos que están inscritos en el cielo” (12, 23). “El Reino que no puede ser destruído” no es objeto de una esperanza futura, sino algo ya “recibido” (12, 28). El conflicto de los últimos tiempos entre los poderes del mal y la fuerza de Dios ya ha comenzado: el que “tiene el poder del mal, el demonio” ha sido ya “reducido a la impotencia” (ἵνα καταργήσῃ) por la encarnación (2, 14).

Pero también se presentan elementos de la escatología futurista. Habiendo venido una primera vez a redimir a la humanidad, no le queda a Jesucristo otra cosa que reaparecer una segunda vez, pero sin ninguna relación con el pecado, o sea, no para expiarlo con el propio sacrificio, sino para traer la salvación a todos los que “lo esperan”. No hay duda que aquí se trata de la Parusía, pero sin referencia nin- guna a su inminencia. El “cuándo” está fuera del horizonte del hagió- grafo (9, 28).

Otra alusión al Día del Señor hay en el cap. 10, en que los lecto- res son exhortados a asistir a la asamblea cristiana y a alentarse mu- tuamente, teniendo como incentivo la previsión de ese “Día” misterioso que se acerca (10, 25).

### III

#### UNIDAD Y UNICIDAD DE LA HISTORIA DE LA SALUD

Acabamos de ver cómo en la escatología neotestamentaria hay una tensión entre el presente y el futuro, de suerte que una misma reali- dad mesiánica se considera al propio tiempo como lograda y poseída y como futura y perfectible.

Todas las explicaciones extremistas que se dan a este hecho tienen forzosamente que mutilar los textos. Si, por el contrario, los consideramos como un todo y como un cuerpo de doctrina revelada, no podemos menos de admitir esa especie de paradoja causada por la tensión entre el presente y el futuro.

Ello nos plantea un problema interesantísimo, que hurga en la misma entraña de la Revelación. Toda la Biblia insiste en presentarnos el plan soteriológico divino enmarcado en una indismontable unidad.

La Historia de la Salud es única: no tiene varias ediciones.

Además es una: tiene el mismo argumento que se desarrolla en un área extensa, desde el proyecto creacional hasta la consumación escatológica de todos los seres.

### 1. LA TESIS DE O. CULLMANN

Oscar CULLMANN, en su libro *Christ et le temps* (23), trata detenidamente el problema y aporta luminosas observaciones, que recogemos para nuestro trabajo, sin que por ello sometamos a crítica algunas de sus afirmaciones ocasionales.

Empieza CULLMANN por destacar que los primeros cristianos colocan en la misma perspectiva cristocéntrica de la historia bíblica, es decir sobre la misma línea temporal—línea de Cristo—, la creación operada por Dios “al principio” y la “terminación” de todo acontecer en Dios “al fin de los días”, y esto en el mismo plano que los sucesos de la historia del pueblo de Israel, los hechos de Jesús, de los Apóstoles y de la Iglesia primitiva. En esta extensión cósmica de la línea histórica reside lo que choca tan violentamente con el pensamiento moderno, a saber el hecho de que *toda la teología cristiana es, en su esencia íntima, una “historia bíblica”*.

Todos los esfuerzos teológicos de los primeros cristianos tienden a subrayar el carácter marcadamente uno de esta línea de Cristo. Quieren establecer que toda teología es, en esta acepción, historia bíblica. Las más antiguas confesiones de fe cristiana lo atestiguan igualmente, al no disociar—como lo harán más tarde los símbolos eclesiásticos—el acto por el cual Dios se revela, haciendo creer, por una parte, que en el acto de la creación el Padre solo, y en el acto histórico de la redención el Hijo solo serían objetos de revelación, y que, por otra parte, el artículo que se refiere a Dios se expresaría de forma especulativa, metafísica y filosófica, mientras que la historia de la revelación se con-

(23) Neuchatel-París 1947.

tendría solamente en el artículo referente a Cristo, y esto sin relación ninguna con la creación.

La más antigua confesión de fe en dos términos (1 Cor. 8, 6) declara por el contrario:

“Un solo Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas, y nosotros somos para El; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas, y nosotros somos para El”.

Cristo, pues, es el mediador de todo lo que existe, tanto en el orden cósmico como en el orden histórico. En la concepción de los primeros cristianos, cada vez que se trata del acto por el cual Dios se revela—y el primero es la creación—se trata de Cristo, de ese mismo Cristo, cuya encarnación puede ser fechada en la cronología ordinaria.

El período anterior a la creación se concibe a partir de Cristo, que ya entonces fué predestinado, en el consejo de Dios, a ser el mediador, y esto desde antes de la fundación del mundo (Jn. 17, 24; 1 Pe. 1, 20).

Es también mediador en la creación misma (Jn. 1, 1; Hebr. 1, 2, y sobre todo los vv. 10 ss.; 1 Cor. 8, 6; Col. 1, 16). Con esto resalta el papel eminente que allí se le atribuye al *hombre*. Así el mediador de la creación es el mismo que, en cuanto hombre, en cuanto “hijo del hombre”, cumplirá sobre la tierra la obra decisiva de la Salud.

La elección del pueblo de Israel tiene lugar en vista de Cristo y encuentra su cumplimiento en la obra de Cristo encarnado.

La historia actual de la Salud es también la historia de Cristo. Pues su función de mediador se prolonga en la Iglesia, que representa su cuerpo terrestre. Desde aquí ejerce en los cielos y en la tierra esa soberanía que Dios le ha transmitido, que por ahora es invisible y únicamente captable por la fe (Mt. 28, 18; Fil. 2, 10 ss.).

Cristo es igualmente mediador del cumplimiento del plan completo de salvación al fin del mundo. Para esto volverá a la tierra. Pues la nueva creación, al fin del mundo, está, como toda la Historia de la Salud, unida a la redención del hombre, cuyo mediador es Cristo. Por obra suya el poder de resurrección del Espíritu Santo transformará toda la creación, incluso nuestros cuerpos mortales; instaurará un nuevo cielo y una nueva tierra donde no habrá ya muerte ni pecado. Solamente entonces se acabará su función de mediador. Solamente entonces “el mismo Cristo se someterá a Aquél que le ha sometido todas las cosas, para que Dios sea todo en todo” (1 Cor. 15, 28). Solamente entonces la línea que comenzó en la creación encontrará su punto final.

Como vemos, esta perspectiva teológica, en estas líneas fundamentales que hemos subrayado, coincide con el análisis que hemos hecho de

la escatología neotestamentaria. La escatología no es más que el punto final de un mismo drama, de una misma historia que se retiene idéntica desde el propio proyecto creacional de Dios hasta su consumación definitiva al final de los tiempos.

## 2. EL "MISTERIO DE CRISTO", COMO PANORAMA HISTÓRICO EN S. PABLO

Para S. Pablo la Historia de la Salud en su complejo integral se expresa en un tecnicismo riquísimo de contenido: el "Misterio de Cristo".

El Misterio de Cristo es el núcleo y la entraña de todo el pensamiento teológico paulino; y de él podemos dar al menos esta descripción, sacada de una lectura complexiva de las Epístolas:

- un plan divino,
- previo, en la mente de Dios, a todo proyecto creacional,
- de hacer partícipes de la "sotería"
- a todos los seres creados,
- por medio de Cristo Salvador,
- el cual realiza su función salvadora por medio de la Iglesia,
- que es su Cuerpo
- y que está formada únicamente de hombres "convocados".

Este Misterio es un quehacer divino que invade toda la historia de todos los seres creados. San Pablo distingue cuidadosamente las etapas de su evolución y maduración. Examinemos los textos más significativos.

*Rom. 16, 25-27*: "Al que puede consolidarnos en orden a mi Evangelio y a la predicación de Jesucristo, en orden a la revelación del *Misterio*, por tiempos eternos mantenido *secreto*, mas ahora *manifestado*, y por las Escrituras proféticas, según la ordenación del eterno Dios, para obediencia de la fe, a todos los gentiles *notificado*, al solo sabio, Dios, por Jesucristo, a quien sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén".

Aquí se nos hacen preciosas determinaciones:

- a) En primer lugar, San Pablo afirma expresamente que "su" Evangelio es la predicación del Misterio de Cristo.
- b) Es un Misterio de "sotería" que abarca en sí la "obediencia a la fe de los gentiles".

c) Este Misterio tiene tres etapas: oculto en la mente de Dios, manifestado en el advenimiento de Jesucristo, y notificado por la Iglesia, de la que Pablo es ministro.

d) El Misterio estaba ya anunciado en la Escritura del Antiguo Testamento. No es, pues, fortuita la semejanza entre los sapienciales y los escritos paulinos.

*Col. 1, 25-28*: “De la cual (de la Iglesia) fuí yo hecho ministro por la disposición de Dios, que me fué dada en orden a vosotros, de realizar la *Palabra de Dios, el Misterio* que ha estado *escondido* desde el origen de los siglos y las generaciones, mas ahora fué *manifestado* a sus santos, a los cuales quiso Dios dar a conocer cuál sea la riqueza de la gloria de este *Misterio en los gentiles*, que es *Cristo entre vosotros, esperanza de la gloria*. Al cual nosotros anunciamos, amonestando a todo hombre en toda sabiduría, para presentar a todo hombre perfecto en Cristo”.

Este texto es extraordinariamente rico en sugerencias, constituyendo una clave insustituible de toda la teología paulina:

a) Vuelve San Pablo a afirmar que “su” Evangelio se reduce al Misterio de Cristo.

b) El es el “pregonero” del Misterio de Cristo, como ministro que es de la Iglesia, a quien está encomendada, como esencial, esta tarea misionera.

c) De nuevo Pablo establece los tres estadios del Misterio: escondido, manifestado y dado a conocer.

d) Establece una interesantísima ecuación triple entre “Logos de Dios”, “Misterio” y “Cristo”. El antecedente de ὄς (masculino) en el v. 27 es el neutro τοῦ Μύστηριού τούτου: el Misterio es... Cristo.

e) El Misterio es Cristo, formalmente en cuanto autor de la “sotería”: “Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria”.

f) De nuevo se relaciona estrechamente el Misterio con la Sabiduría: “enseñando a todo hombre en toda sabiduría”.

*Ef. 3, 1-13*: “Por causa de esto yo, Pablo, el prisionero de Cristo Jesús por vosotros los gentiles... si es que habéis oído la economía de la gracia de Dios que me fué dada en orden a vosotros, y es que por revelación se me dió a conocer el *Misterio*, según os lo acabo de escribir en pocas palabras, conforme a lo cual, leyéndolo, podéis conocer mi inteligencia en el *Misterio de Cristo*, el cual en otras generaciones no fué *dado a conocer* a los hijos de los hombres, cual ahora fué *revelado* a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu; a saber, que los gentiles son



coherederos y concorporales y copartícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio, del cual fuí constituido ministro según el don de la gracia de Dios, que me fué dada debido al influjo de su poder. A mí, menor que el más pequeño de todos los santos, me fué otorgada esa gracia, la de anunciar a los gentiles las *riquezas de Cristo*, imposibles de rastrear, y de iluminar a todos, dando a conocer cuál sea la *economía del Misterio*, *escondido* desde el origen de los siglos en Dios que creó todas las cosas, a fin de que se *dé a conocer* ahora a los Principados y a las Potestades, por medio de la Iglesia, la *multiforme sabiduría de Dios*, según el designio eterno que se había propuesto en Cristo Jesús, Señor nuestro, en quien tenemos la franca seguridad y libre acceso con confianza por medio de la fe en El”.

Este pasaje, uno de los más complexivos de toda la teología paulina, es el mejor y más amplio resumen del pensamiento del Apóstol sobre el Misterio de Cristo:

a) La predicación del Misterio forma parte de la “economía de la gracia de Dios”, y en concreto le ha sido encomendado a Pablo por una “revelación” positiva.

b) La predicación del Misterio alcanza su plenitud en la era apostólica, aunque ya se había adumbrado algo en el Antiguo Testamento: “no fué dado a conocer a los hijos de los hombres, *cual* ahora ha sido revelado...”

c) Pablo a diferencia de los demás Apóstoles (Gal. 2, 7-8), está encargado de *subrayar*, en el Misterio de Cristo, la participación de los gentiles en las esperanzas mesiánicas, en igualdad de derechos y formando un solo Cuerpo en Cristo.

d) El progreso paulatino de la revelación del Misterio es aquí detallado con nuevos e interesantes datos. La primera etapa—el Misterio en Dios—se relaciona expresamente con la creación: “escondido desde el origen de los siglos en Dios que creó todas las cosas”: es un plan divino precósmico.

e) Además, el Misterio, en su preexistencia en la mente divina, giraba ya en torno a Cristo-Salvador: “según el designio eterno que se había propuesto en Cristo Jesús, en quien tenemos la franca seguridad y libre entrada con confianza por medio de la fe en El”.

f) Finalmente—y aquí encontramos una interesante y misteriosa novedad—la dispensación del Misterio (al menos su notificación) se realiza a través de la Iglesia, que goza, por tanto, de prioridad de rango en el orden de la “sotería” con respecto al propio mundo angélico: “a fin de que se *dé a conocer* ahora a los Principados y a las Potestades

en los cielos, por medio de la Iglesia (διὰ τῆς Ἐκκλησίας), la multi-forme sabiduría de Dios”.

1 *Tim.* 3, 16:

“Grande es el Misterio de la Piedad,  
el cual (ὁς) fué manifestado en carne,  
fué justificado en Espíritu,  
fué mostrado a ángeles,  
fué predicado entre gentiles,  
fué creído en el mundo,  
fué asunto en gloria”.

Muchos autores consideran justamente este versículo como una cita o alusión a un himno cristiano primitivo:

a) Aquí de nuevo se da la ecuación entre el Misterio y Cristo, probablemente representado en el relativo masculino ὁς, en relación con el antecedente neutro.

b) Con muchos autores creemos en el carácter eclesiológico del himno. Todo lo que aquí se dice del Cristo personal, se afirma de El en cuanto agente de la “sotería” por medio de la Iglesia.

En efecto, de la Iglesia está hablando Pablo, la cual es “columna y sostén de la verdad”.

Si hacemos una ecuación entre este texto y Col. 1, 27 (“El Misterio es Cristo entre vosotros”), la interpretación del texto fluye por sí sola, y se guarda mejor el orden cronológico, imposible de sostener entendiéndolo sólo de la carrera personal de Cristo.

El “Misterio de la Piedad” es Cristo en el mundo.

Así, pues, esta cristofanía en orden a la realización del Misterio de la “sotería” se organiza según las siguientes etapas:

1. *Manifestado en carne*: es lo primero en el proceso del Misterio, el hecho de la aparición de Cristo en la realidad de la historia.

2. *Justificado en Espíritu*: no bastaba con el hecho histórico de la aparición del Hombre-Dios; era necesaria una manifestación “pneumática”, que fuera como el sello de Dios. Pablo se refiere globalmente a todo el testimonio del Espíritu dado a favor de Cristo y de su Iglesia.

3. *Mostrado a ángeles*: el Misterio de la “sotería” era un arcano también para los ángeles, hasta que les fué revelado por la misma Iglesia, por los Apóstoles (Ef. 3, 10).

4. *Predicado entre gentiles*: era precisamente la misión específica del Apóstol, y el subrayado más interesante de todo el Misterio, sobre todo para la mentalidad estrecha de los judíos.

5. *Creído en el mundo*: Pablo, sin duda, se refiere aquí al momento en que ya se hayan borrado las fronteras entre Israel y la gentilidad, y el Misterio se haya apoderado del mundo entero; hasta entonces no vendrá la plenitud de los tiempos y estará todo dispuesto para la Parusía (Rom. 11, 25-32).

6. *Asunto en gloria*: aquí se trata probablemente de la apoteosis final de la Iglesia, paralela a la ascensión personal de Jesucristo.

c) El proceso genético del Misterio de Cristo coincide, a través de este texto-clave, con la misión histórica de la Iglesia según el propio pensamiento paulino.

Todo ello nos demuestra que para Pablo el Misterio de Cristo lo abarca todo en el tiempo y en el espacio. Tiene dimensiones cósmicas y universales, y mientras, por una parte, nace de la misma entraña del proyecto creacional de Dios, por otra se hunde en la lejanía de los tiempos escatológicos.

Siempre se trata de la misma Historia de la Salud, y de un extremo a otro no hay diferencia esencial, sino solamente de grado, de notificación y plenitud.

### 3. LA GESTACIÓN DEL "EÓN" FUTURO (Rom. 8, 22)

Como complemento a esta visión panorámica de San Pablo sobre el Misterio de Cristo, nos interesa penetrar su pensamiento sobre las relaciones que él establece entre el estado actual del Misterio y su fase definitiva tras la consumación de la Parusía.

Desde el siglo I antes de Cristo se había difundido en el pueblo judío la expectativa de un grandioso acontecimiento que cambiara el curso de las cosas humanas: el "siglo presente" (*ʿōlām ha-zeh*), todo injusticia y dolor, debería ser sustituido por el "siglo venidero" (*ʿōlām ha-bā*), de justicia y felicidad.

En cuanto al modo del relevo había dos opiniones: unos creían en una sustitución inmediata y fulminante: una conflagración cósmica destruiría el "siglo presente" e inauguraría triunfalmente el "siglo venidero".

Otros—más numerosos—lo concebían de una manera gradual: primero aparecería el Mesías, que inauguraría su reino terrestre e iría incorporando a él las nuevas conquistas, hasta el supremo día del triunfo.

Esta segunda visión estaba más de acuerdo con las descripciones de los Profetas sobre la era mesiánica. Bien es verdad que la visión profética mezcla muchas veces sucesos de diversa cronología, y a punto

fijo no podemos determinar cuándo será el comienzo y el fin de los acontecimientos predichos.

Ya hemos visto cómo la escatología neotestamentaria resuelve esta antinomia presentando esa especie de tensión entre el presente y el futuro. El "eón" futuro, desde la Resurrección de Cristo, es como si hubiera irrumpido en el "eón" presente: el ἔσχατον ha comenzado ya: ἐσχάτη ὥρα ἐστίν (1 Jn. 2, 18).

Y esto que se aplica globalmente a todas las dimensiones de la plenitud escatológica, es subrayado por Pablo refiriéndolo expresamente al cosmos.

La creación entera συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν (Rom. 8, 22). La comparación es atrevida, pero clara. La expectación mesiánica del cosmos es algo más que mera expectación: es una auténtica "gestación". El mundo presente está preñado del "eón" futuro, y sufre dolores de parto (συνωδίνει).

El mundo futuro saldrá de las propias entrañas del presente, donde se va gestando paulatinamente en medio de unos misteriosos dolores puerperales.

Con ello San Pablo pone las bases de una teología del mal físico. Si en la creación que nos rodea hay algo que parece doloroso y lamentable, es debido al pecado humano que—no se nos dice cómo—hirió a la propia naturaleza. Pero esta herida ha sido convertida en fuente de restauración. No es un dolor de agonía, es un dolor de parto. Hay una esperanza de alumbramiento de un mundo mejor y definitivo.

#### IV

#### CONCLUSION

Es un hecho innegable que en ambos Testamentos se nos presenta la felicidad definitiva de los salvados como algo integral, que abarca, no sólo el espíritu humano, sino el cuerpo y todo el resto de la creación, que servirá de escenario a la gloria de los hijos de Dios.

Ahora bien, la escatología neotestamentaria no hace una distinción esencial, sino meramente gradual, entre el "eón" presente y el futuro". La plenitud escatológica será eso: plenitud.

Por ahora, la salvación se va elaborando progresivamente. Se va avanzando hacia el "ésjaton". Esta obra de maduración escatológica es la tarea fundamental encomendada a la Iglesia.

Por consiguiente, si en esa plenitud el cosmos tiene una parte integrante, el quehacer redentivo de la Iglesia tendrá que ejercerse forzosamente sobre él, lo mismo que sobre el espíritu y el cuerpo humanos.

Pesa sobre la Iglesia una tarea de rescate de las realidades creadas. Todas ellas poseen inicialmente una gravitación escatológica: están preñadas del mundo futuro.

A la Iglesia le toca la función de esta sublime mayeútica, inclinándose dulcemente sobre el dolor puerperal de la creación, para ir madurando en su seno la semilla del "eón" venidero.

Idea maravillosa. El mundo nuevo, la nueva creación (ἡ κοινή κτίσις) está ya madurándose en el útero del cosmos contemporáneo. La gestación va progresando.

El futuro mundo glorificado no será una aparición repentina; al contrario no habrá solución de continuidad. Lo llevamos ya en gestación. De estas cosas materiales ha de ir saliendo poco a poco la gloria esplendorosa del mundo nuevo.

Ello nos impone la obligación de procurar la sublimación y glorificación progresiva del cosmos, de la materia.

Hay que ir rescatando la materia: todas las piezas del mundo tienen, en su propia entraña histórica, un sentido cristiano, una destinación al gran conjunto del Misterio de Cristo, cuya plena realización abarca también las zonas más bajas de la creación.

Nada es indiferente para el Reino de Cristo: la naturaleza y la técnica: todo tiene un lugar adecuado en la inmensa mole de la gran Catedral cósmica.

La materia no es mala; está, sí, originariamente empecatada, pero hay que ir la cristianizando. Tenemos que ayudar a la gestación del mundo nuevo, que se madura en este nuestro mundo contemporáneo.



II

LA INSPIRACION BIBLICA





LUIS ARNALDICH, O. F. M.

De la Pont. Univ. Eclesiástica de Salamanca

LA NATURALEZA DE LA INSPIRACION  
SEGUN EL CARDENAL FRANZELIN

## SUMARIO

Apogeo y decadencia del sistema de Franzelin.

Franzelin conocedor del Problema.

Dios autor de los libros sagrados.

Concurso divino y humano.

Parte formal del libro.

Parte material del libro.

Anotaciones al sistema de Franzelin.

## APOGEO Y DECADENCIA DEL SISTEMA DE FRANZELIN

EN todos los tratados sobre la inspiración bíblica se hace mención del famoso Cardenal Franzelin y de su método para determinar la verdadera naturaleza de la inspiración. Sus puntos de vista fueron compartidos casi unánimemente por todos los teólogos del siglo XIX y todavía hoy tienen sus simpatizantes. Basta recordar los nombres de Kleutgen (1), Schmid (2), Mazzella (3), Hurter (4), Crets (5), Cornely (6), y otros. Franzelin expuso y defendió su doctrina en el Concilio Vaticano, y la fórmula propugnada por él: *Deus est auctor librorum Sacrae Scripturae*, fué canonizada, pasando de sus libros de texto a los documentos oficiales de la Iglesia (7).

A últimos de siglo, como consecuencia de la aplicación del concepto tomista de instrumentalidad, se produjo una reacción contra Franzelin, reacción que ha ido acentuándose cada día más. Actualmente, los impugnadores de Franzelin son mucho más numerosos que sus admiradores. El golpe más rudo contra los puntos de vista de Franzelin partió

(1) *Leonardi Lessii doctrina de inspiratione*, en SCHNEEMANN, *Controversiae de divinae gratiae concordia*, Friburgo de Brisg., 1881, 463 ss.; *Theologie der Vorzeit*, Münster 1868.

(2) *De inspirationis biblicorum vi et ratione*, Brixinae 1885, 282-364.

(3) *De virtutibus infusis*, ed. 4, Roma 1894.

(4) *Theologiae dogmaticae compendium*, tom. I, Innsbruck 1909.

(5) *De divina Bibliorum inspiratione dissertatio dogmatica*, Lovaina 1886.

(6) *Compendium introductionis. De divina Sacrorum Scripturarum inspiratione*.

(7) G. COURTADE, J. B., *Franzelin. Les formules que le Magistère de l'Église lui a emprunté*, "Recherches de Science Religieuse" (*Mélanges Jules Lebreton*), (1952), 317-325. Sobre la doctrina de Franzelin pueden consultarse los estudios que le han consagrado J. P. VAN KASTEREN, en "Studien", 58 (1902), 58-80; 1903, 289-308, que ha sintetizado el P. PESCH, *De inspiratione sacrae Scripturae*, Friburgo de Brisg., 1925, 305-313; A. MERK, *Kardinal Franzelin und die Inspiration*, "Scholastik", 1 (1926) 368-378.

del P. Lagrange al señalar los inconvenientes que presentaba el sistema de Franzelin, sustituyendo el principio "Deus eatenus inspirator, quatenus auctor", por este otro: "Deus eatenus auctor, quatenus inspirator" (8). Siguió la crítica violenta, excesiva e injusta del P. Zanecchia quien calificó el método de Franzelin de irracional, ilógico y equivocado, y su teoría de absurda, arbitraria y confusa (9). Esta reacción apasionada del P. Zanecchia pareció excesiva al P. Lagrange (10). Pero estas primeras críticas, y la situación de la exégesis católica a principios de siglo, tuvieron la virtud de minar poco a poco su autoridad y de quitarle la hegemonía en los tratados de la inspiración. "Franzelin sustituyó la dictación verbal por la dictación conceptual", dice Lusseau (11). "Al leer a Franzelin, añade Durand (12), se recibe la impresión de que Dios deposita en la mente del hagiógrafo un libro ya hecho". "La explicación de Franzelin, según Chaine, (12 bis), conduce a un callejón sin salida. Parte de una definición de que Dios es el autor de la Escritura, pero no tiene en cuenta los datos de la crítica. Es una especulación que no se ajusta ni con los textos ni con los hechos". Este sistema hace sospechar, añaden otros, que Franzelin no leyó nunca la Biblia.

¿Es realmente arbitrario el sistema de Franzelin para explicar la naturaleza de la inspiración bíblica? ¿Es ilógico? ¿Encierra algún absurdo? Que cada uno juzgue después de las páginas que le vamos a consagrar.

#### FRANZELIN CONOCEDOR DEL PROBLEMA

El año 1857 fué nombrado Franzelin profesor de teología dogmática, adquiriendo pronto gran celebridad por sus profundos conocimientos teológicos que le abrieron las puertas de varias Congregaciones Romanas y su actuación destacada como teólogo pontificio en el Concilio Vaticano. Mucho antes, cuando sólo era estudiante, se aficionó extraordinariamente a las lenguas griega y hebrea, y de tal modo llegó a dominarlas que, en ausencia de sus profesores, las explicaba a sus con-

(8) *L'inspiration des livres saints*, "Revue Biblique", 5 (1896), 199-220; *L'inspiration et les exigences de la critique*, ibid. 496-518.

(9) *Divina inspiratio Sacrarum Scripturarum ad mentem Sti. Thomae Aquinatis*. Roma 1898; *Scriptor sacer sub divina inspiratione iuxta sententiam Cardinalis Franzelin*, Roma 1903.

(10) *L'inspiration et les exigences de la critique*, l. c. 499.

(11) LUSSEAU - COLLOMB, *Manual d'études bibliques*, Paris 1936, 54.

(12) *Inspiration*, en *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, col. 898.

(12 bis) *Le livre de la Genèse*, Paris 1949, 505.

discípulos. Su pasatiempo favorito consistía en leer y releer el texto hebreo no puntuado de la Biblia aprendiendo de memoria largas perícopas, que recitaba en alta voz. Terminada su carrera eclesiástica pasó a ocupar la cátedra de semíticas en el Colegio Romano hasta el año 1848. Estos datos prueban que Franzelin antes de escribir su tratado *De divinis Scripturis* había leído la Biblia.

Uno de los temas que explicó Franzelin ya desde los comienzos de su profesorado de teología dogmática fué el de la inspiración Bflica. En 1860 entregó litografiado a sus discípulos el tratado de *Divinis Scripturis*, que se imprimió por vez primera en 1871, un año después de haber definido el Concilio Vaticano la naturaleza de la inspiración Bflica. El tratado se divide en tres secciones y un apéndice. En la sección primera expone Franzelin el problema de la inspiración bflica, desarrollando las cuestiones sobre su existencia, esencia y criterios de la inspiración. En la segunda se ocupa de la historia y formación del Canon del Antiguo y Nuevo Testamento. Una tercera sección se reserva a la cuestión de la autenticidad de la Vulgata, declarada en el Concilio Tridentino. Finalmente, en el apéndice, combate la sentencia de Rohling que limitaba la extensión de la inspiración (13).

Al abordar Franzelin el tema de la inspiración Bflica en su cátedra romana tenía conciencia de que acometía un problema sobre el cual reinaba la desorientación entre teólogos y exégetas, tanto en el campo protestante como en el católico. Los teólogos católicos se dividían en dos tendencias, rígida una y amplia la otra. La primera definía la Biblia diciendo: "Illa namque est Scriptura sacra quae Deo peculiariter movente scriptoris voluntatem et intellectum dirigente, *verbaque et singulas sententias suppeditante*, scripta est" (14). Estos teólogos defendían no solamente la dictación o supeditación de las ideas o verdades por parte de Dios, sino que también la supeditación y determinación *in individuo* de las palabras. Al menos así lo entendía Franzelin, lo que le parecía excesivo, porque si bien esta sentencia estaba en lo cierto en cuanto a la supeditación de las sentencias, no sucedía lo mismo con relación a las palabras del texto sagrado en las cuales se vislumbraba claramente la obra personal de los hagiógrafos. La tendencia amplia negaba la dictación de las palabras o su determinación *in individuo*, pero limitaba indebidamente el influjo de Dios en las cosas y sentencias del libro sagrado. A Sixto de Siena se le achacaba haber admitido la posibilidad de que la Iglesia recibiera como inspirados los libros de los

(13) En el curso de este trabajo utilizamos la cuarta edición, Roma 1896.

(14) F. ZUMEL, *Commentaria in S. Thomam*, q. 1, a. 10, Salamanca 1585, col. 65-66.

Macabeos escritos por un autor profano (15). La tesis tercera de Lessio, en su redacción primitiva, decía: "Liber aliquis (qualis forte est 2 Machabaeorum) humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura Sacra" (16). Bonfrerio (17) distinguió tres modos posibles de obrar el Espíritu Santo sobre los hagiógrafos: antecedente, concomitante y consecuente. En este último el Espíritu Santo testificaría que todo cuanto se había escrito era verdadero. Habla de una pura posibilidad, pero dió pie a la doctrina de Haneberg según la cual bastaba la aprobación subsecuente de la Iglesia para que los libros históricos de la Biblia fueran sagrados. (18). Otros redujeron la intervención de Dios a las partes que se refieren a la fe y costumbres (19), o a una mera asistencia divina (20), culminando con la sentencia de Jahn, de quien son estas palabras: "assistentiam divinam qua caventur errores, vocamus inspirationem" (21).

Todas estas concepciones menos rectas y aún falsas de la naturaleza de la inspiración demostraba que el concepto de la misma era vago e impreciso. Una prueba la tenemos en el hecho de que los Padres y escritores católicos llamaban inspirados a libros que no pertenecían al Canon de la Biblia (22). Los autores usaban indistintamente las palabras revelación, inspiración y asistencia para resaltar su carácter divino y sagrado. Hablar de revelación parecía una exageración; decir asistencia

(15) Sobre esta interpretación atribuida por Lessio a Sixto de Siena, véase S. PAGANO, *Evolution de la troisième proposition de Lessius sur l'inspiration dans la controverse de Louvain* (1587-1588), "Revue de l'Université d'Ottawa", 22 (1952), 130-150.

(16) Véase en el trabajo de Pagano la evolución de esta tesis de Lessio.

(17) *In totam Scripturam Sacram praeloquia*, MIGNE, *Scripturae Sacrae cursus completus*, tom. I, 134.

(18) *Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung*, Regensburg 1850, 714. Admitía esta aprobación subsecuente por parte de la Iglesia en los libros que él llama empírico-históricos.

(19) H. HOLDEN, *Divinae fidei Analysis*, París 1652, lib. I, c. 5.

(20) F. N. CHRISMANN, *Regula fidei Catholicae*, Augustae Vindel., pág. 40 ss. "Sufficit namque ea inspiratio, qua Spiritus Sanctus auctores sacros inter scribendum direxit, ne errarent". Texto citado por Pesch, l. c. 320. A esta sentencia parece inclinarse A. Arbiol al escribir "Additur, inspirante et dirigente Spiritu Sancto in singulis sententiis, et verbis, id est, Spiritu Sancto assistente, ne erret Sacer Scriptor, nec in prolatione sententiae, nec in electione verborum; quoniam certum est, Scriptores Sacros plura scripsisse ex his quae viderant, vel per humanam industriam acquisierant". *Selectae disputationes scholasticae*, III. *De divina Scriptura*, Zaragoza 1725, 386.

(21) *Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes*, I, ed. 2, Viena 1802, 104-111.

(22) G. BARDY, *L'inspiration des Pères de l'Église*, "Recherches de Science Religieuse" (*Mélanges Jules Lebreton*), (1952), 7-26.

era poco, y la palabra inspiración resultaba vaga e imprecisa. Para acabar con los equívocos y las ambigüedades, Franzelin llamó la atención sobre una fórmula garantizada implícitamente por la Biblia, y explícitamente por la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, que definía exactamente la parte que correspondía a Dios y al hagiógrafo en la composición y redacción de los libros sagrados, y que, además, se ajustaba a las exigencias del texto sagrado. La fórmula en cuestión era: "Deus est auctor librorum sacrorum". Determinando el concepto de autor, no de una manera abstracta, sino teniendo en cuenta la manera como la Tradición llama a Dios autor de los libros sagrados, se llegará a precisar el concepto de inspiración.

### DIOS AUTOR DE LOS LIBROS SAGRADOS

Jesucristo y los Apóstoles confiaron a la Iglesia como divinos y sagrados los libros contenidos en la Sagrada Escritura. Ahora bien, un libro puede ser divino, o por razón de su contenido, o por haber sido escrito con la asistencia del Espíritu Santo, que impidiera que sus autores erraran al menos en aquello que se refería al fin primario del libro, o, en sentido estricto, "ratione scriptionis, quae sit efficienter a Deo per hominem, in quem operetur ad scribendum et in scribendo, ita ut Deus ipse princeps auctor libri sensu proprio huius vocabuli censeri debeat". Esta acción sobrenatural y extraordinaria de Dios se llama inspiración (23).

Según la doctrina católica, las Escrituras son divinas en este último sentido. Existe gran número de documentos conciliares que confirman esta verdad. El Concilio Tridentino, que en este punto reproduce la doctrina del Concilio Florentino, dice que la Iglesia recibe y venera todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, *cum utriusque unus Deus sit auctor*. Con este último inciso se indica la razón por la cual el Concilio recibe y venera como sagrados y canónicos los libros de ambos testamentos. Los libros sagrados son inspirados porque Dios los escribió; Dios es su autor. Que Dios sea autor de los mismos *ratione scriptionis* aparece todavía más claro en el Concilio Florentino. Esto mismo ha definido el Concilio Vaticano, al decir: "Eos vero—es decir los libros de ambos testamentos—, Ecclesia pro sacris et canonicis habet... propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent

(23) Pág. 304.

auctorem" (24). El alcance de esta definición aparecerá en toda su evidencia al examinar más tarde el esquema que Franzelin compuso y que defendió ante los Padres del Concilio Vaticano. Con la fórmula dogmática de que Dios es autor de los libros sagrados se expresa el modo "quo Scriptura haberi debeat divina" (25).

Esta doctrina fué ya enseñada por Cristo y los Apóstoles. Del examen de los textos de II Tim. 3, 16 y II Petr. 1, 21 se desprende que la inspiración en sentido activo consiste en una acción sobrenatural de Dios sobre el hombre "que eum evehit, promovet et permovet ad manifestandum seu efferendum id, quod Deus vult" (26). Dios en el acto inspirativo lleva la iniciativa, es el sujeto agente, la causa eficiente. En sentido pasivo se llama inspiración a la recepción de este influjo por parte del hagiógrafo, que es el sujeto pasivo. Inspiración terminativa es la obra, el escrito en cuanto es efecto de la operación divina y de la inspiración activa. La profecía, decía San Pedro, no ha sido proferida por humana voluntad, antes bien, movidos por el Espíritu Santo, hablaron o escribieron los hombres de Dios. Lo que se habla o escribe en virtud del Espíritu Santo no es palabra del hombre, sino palabra o escrito de Dios. Cuando San Pablo dice que toda la Escritura es inspirada debe entenderse de aquella acción divina encaminada "ad ipsam Scripturam efficiendam", o sea, de la inspiración terminativa.

La doctrina de que Dios es autor de la Biblia viene confirmada explícitamente por todos los santos Padres. Dicen ellos que las Escrituras "conscriptae sunt", "dictae sunt" por Dios, que es su autor o escritor, y se niega en cambio que los hombres sean autores de la misma. Estos "scripserunt quae Spiritus iis loqui dabat", dice San Ambrosio (27), y añade Casiodoro que (has litteras non ratio humana reperit, sed hominibus sanctis virtus coelestis infudit") (28). Sin embargo, estas expresiones deben entenderse en el sentido de que Dios es autor principal de los libros sagrados, y que los hombres son instrumentos que utilizó Dios para escribir su libro. De ahí que los hagiógrafos no debían preocuparse por el artificio literario, "sed tantummodo se ipsos mudos exhibere operationi divini Spiritus, ut ipsum divinum plectrum e coelo

---

(24) E. B. n. 62. Examinando el P. Bea el decreto del Concilio Tridentino, dice: "*Esse auctorem, hic manifeste est idem ac dictare (sensu latiori); ergo auctor sumitur sensu technico de eo qui librum componit*". *De Scripturae sacrae inspiratione*, Roma 1935, 14.

(25) Pág. 306.

(26) Pág. 310.

(27) *Epistola 8 ad Iustum, n. 1*, PL. 16, col. 951.

(28) *De institutione divinarum litterarum, cap. 16*, PL. 70, col. 1131.



subiens, ac velut instrumentum citharae vel lyrae adhibens viros sanctos, nobis revelaret cognitionem rerum divinarum et coelestium" (29).

Franzelin, después de haber aducido gran número de argumentos bíblicos y patrísticos en apoyo de su tesis, pasa a examinar de cerca esta acción sobrenatural de Dios que se llama inspiración a la luz de la fórmula: Dios es autor de los libros sagrados. Si Dios es autor de la Biblia, como se dice en las fuentes de la revelación, y teniendo en cuenta al mismo tiempo lo que sobre esta doctrina se contiene en las declaraciones conciliares y monumentos literarios de la antigüedad cristiana, parece que aquella acción sobrenatural de Dios sobre el hagiógrafo, que por el uso ha venido llamándose inspiración *ad scribendum*, consiste en un carisma gratuito de una ilustración y moción que hace que la mente del hagiógrafo conciba en orden a la escritura aquellas verdades que Dios quiere confiar a la Iglesia por medio de la Sagrada Escritura, y que la voluntad sea movida (ferretur) a consignar por escrito exclusivamente aquellas verdades. Elevado el hagiógrafo sobrenaturalmente como causa instrumental bajo la acción de Dios causa principal ejecuta con infalible veracidad el designio divino (30).

Confiesa Franzelin que en sí el concepto de autor es vago e indeterminado, pero su significación específica se determina por el contexto y epítetos que acompañan a la palabra con los cuales se define la especie de eficiencia y efecto. En los testimonios de la tradición se indica claramente en qué sentido debe tomarse la palabra autor cuando se dice que Dios escribió los libros sagrados. Pero no solamente deben tomarse en cuenta los datos de la tradición, sino que debe examinarse el texto mismo de la Biblia para determinar el alcance de la palabra autor aplicado a los libros sagrados. En efecto, un examen del texto bíblico nos enseña que cada hagiógrafo ha dejado en su libro respectivo huellas evidentes de su personalidad, su estilo propio, una dicción más o menos perfecta. Este hecho atestiguado por la experiencia debe armonizarse con la verdad de fe de que Dios es autor de la Biblia. La intervención humana en la confección de los libros sagrados debe determinarse y limitarse por aquella acción divina que se requiere y que es suficiente para que Dios pueda llamarse verdadero autor-escritor de la Biblia. En la tradición se dice que los hagiógrafos son autores secundarios. Franzelin concilia estas dos verdades distinguiendo en el libro la parte formal y la parte material.

(29) *Cohortatio ad Graecos*, n. 8, PG. 6, col. 255.

(30) Pág. 316.

## CONCURSO DIVINO Y HUMANO

Dios no escribió la Biblia inmediatamente, sino por medio de los hagiógrafos. De ahí la necesidad de precisar el modo como las dos actividades divina y humana concurren a la confección del libro. Caben dos posibilidades: 1) Si Dios, causa primera, es autor de los libros sagrados, y por lo mismo causa *per se* de los mismos, queda excluida la causa segunda que obre por una virtud inherente a ella: 2) Si el hagiógrafo, causa segunda, es autor en sentido propio de los libros, se excluye que Dios, causa primera, sea su autor, aunque le mueva con el concurso de causa primera con la causa segunda. En ninguno de los dos casos enumerados se excluye la causa instrumental mediante la cual la causa principal, Dios y el hombre, logre la existencia del libro. Cuando se habla de autor de un libro no debe entenderse nunca de una eficiencia sólo por el concurso general de causa primera ni, en sentido propio, de la eficiencia de la causa instrumental (31).

Según lo que acabamos de exponer, Dios autor de la Biblia, concurre a su composición y redacción en concepto de causa principal que obra por una virtud que le es propia, con lo cual se excluye la eficiencia del hagiógrafo, causa instrumental. En este caso, el hagiógrafo se comporta como simple instrumento sin autonomía propia del cual se sirve Dios para escribir su libro. Si cada libro escrito debiera considerarse como un todo único e indivisible resultaría que el hagiógrafo no concurriría a su existencia como una virtud que le fuera propia y, por consiguiente, el libro sagrado, todo entero, debería atribuirse a Dios única y exclusivamente. Pero no es este el concepto común de lo que se

(31) He aquí el texto entero de Franzelin. "Ad claritatem notionis a) distinguimus *causam primam* sine cuius concursu *causa secunda* agere nequit, *causam per se* deinde, quae etiam dicitur *principalis*, agens nimirum sua inhaerente virtute in distinctione a *causa instrumentali*, quae non inhaerente sibi virtute agit sed dumtaxat ex motione (uti aiunt) h. e. ex virtute derivata et transeunte causae principalis. Iam dum dicitur *auctor libri*, numquam intelligitur efficientia dumtaxat per concursum generalem *causae instrumentalis*; sed semper significat *causam per se*, quae potest esse *prima* et *secunda*. Habitudo vero inter has causas est huiusmodi. Si Deus (*causa prima*) dicitur *auctor* (adeoque *per se* causa libri), excluditur *causa secunda* agens ut *causa per se* h. e. virtute propria sibi inhaerente; unde vicissim si homo (*causa secunda*) sensu proprio est et dicitur *auctor libri* eo ipso negatur Deum (*causam primam*) esse *libri auctorem*, non tamen excluditur, ut *per se* constat, generalis concursus causae primae, qui nullatenus importat Deum esse *auctorem libri*, nisi absurde loquendo Deum dicere velis auctorem omnium librorum. Sive vero Deus sive homo sit *auctor libri*, in neutra hypothesis excluditur causa instrumentalis, per quam causa principalis (Deus vel homo) agat et efficiat sui libri existentiam". L. c. pág. 317.

requiere estrictamente y que basta para que un hombre pueda llamarse autor de un libro. La experiencia enseña que en todo libro cabe distinguir entre los elementos constituyentes de la razón formal de un libro, que son *res et sententiae, sensa, veritates*, y el ropaje literario y el estilo con que se expresan aquellas verdades. Estos hechos experimentales se armonizan perfectamente con la doctrina de la causa principal con la causa instrumental y con la doctrina de la tradición según la cual Dios y los hagiógrafos son autores de la Biblia. Dios es autor de las cosas y sentencias en calidad de causa principal, en cuyo caso el hagiógrafo concurre sólo como causa instrumental sin eficiencia propiamente dicha. En cuanto a las palabras, o parte material del libro, su autor principal es el hagiógrafo, que obra en virtud propia, mientras Dios concurre como causa primera sobre la causa segunda. En resumen, Dios y el hagiógrafo concurren cada uno en su orden y con eficiencia propia a la composición y redacción de los libros santos. Dios en el último término suministra las ideas y el hombre aporta las palabras.

#### PARTE FORMAL DEL LIBRO

Dios es autor principal de las cosas y sentencias o sentidos expresados en los libros sagrados *ratione scriptiois*. Siendo Dios la misma verdad, se sigue que todas las sentencias o verdades consignadas en su libro sean verdades, al menos según aquella razón refleja bajo la cual y en cuyo sentido han sido escritas en el libro por intención del autor. Para discernir, pues, en qué sentido sean verdades las cosas y sentencias contenidas en el libro sagrado es imprescindible conocer la intención del autor y el fin que se propuso al escribirlas (32). El orden y disposición de las sentencias *per se* es obra del hagiógrafo, que interviene en la confección del libro con la mente y la voluntad elevados sobrenaturalmente; pero a veces lo dicta o determina el autor principal. Conocida la intención del autor y la finalidad de la obra será fácil señalar la proveniencia directa de los diversos elementos que integran el libro y trazar una línea divisoria entre lo que *per se* cae bajo la intención del autor principal y lo que se deja a la acción principal del hagiógrafo. “Ab hoc (fine) pendet, quid ex omnibus in libro comprehensis sit vel non sit ab auctore sapiente per se intentum”.

(32) “Unde spectandus est finis operis, seu finis ad quem auctor librum suum ex ipsa libri indole directum esse voluit; ab hoc enim pendet, quid ex omnibus in libro comprehensis sit vel non sit ab auctore sapiente per se intentum”, pág. 318.

Franzelin ilustra con una aplicación práctica la distinción entre una parte y otra. Supongamos que se trata de un libro histórico destinado a enseñar una verdad por medio de la narración de hechos. Si en estos libros históricos, además de la enseñanza de verdades religiosas, pretendiera el autor señalar la sucesión cronológica de los hechos, entonces la cronología debería considerarse como parte formal del libro. En caso contrario, queda libre el hagiógrafo para seguir el orden que crea mejor para el desarrollo de las verdades que Dios quiere enseñar. Además, la historicidad de los libros que se llaman históricos debe examinarse a la luz del fin que se impuso el autor al escribirlos. Dios se propuso un fin eminentemente religioso y los hechos históricos consignados en la Biblia están subordinados a este fin. Por lo mismo, al dictar aquellos libros no pretendió Dios ajustarse a todos los requisitos que exige la crítica histórica moderna, ni hacer propiamente obra de historiador, estudiando los hechos en sí mismos y por sí mismos, señalando la concatenación lógica de los mismos y enuadrándolos en su contexto cronológico y geográfico, sino escribir una historia de carácter e interés religioso (32 bis). En líneas generales, en los libros históricos del Antiguo Testamento se enseña, con la inserción de algunos hechos, la admirable providencia de Dios sobre el pueblo escogido. Los Evangelistas han recogido en parte las doctrinas de Jesucristo y los hechos principales de su vida mortal con el fin de que nos sirvan de norma y ejemplo. En todos ellos se emplea un género literario histórico peculiar y no una historia en sentido clásico y moderno.

El principio puesto por Franzelin de que las cosas y sentencias consignadas en los libros sagrados son verdades "sub ea saltem ratione reflexa, sub qua et quo sensu ex auctoris intentione sunt scripta in libro", es fecundo en consecuencias. Se duda hoy día por ejemplo, de que el libro de Jonás, aparentemente de carácter histórico, lo sea en realidad. Los hechos allí consignados pueden no corresponder a una realidad histórica y pueden considerarse como un modo peculiar de decir y exponer una doctrina religiosa a base de una historia fingida o

---

(32 bis) Con términos explícitos expresa esta idea C. CHARLIER, *La lecture chrétienne de la Bible*, Maredsous 1950, "Cette subordination n'implique nulle part une altération des faits, mais elle justifie des simplifications, des omissions, des accentuations, ou des schématisations que ne supporte pas la technique scientifique moderne. L'histoire biblique est entièrement véridique: elle n'est pas scientifique", pág. 261. "L'historicité empirique doit nécessairement posséder, pour exister, une veracité absolue; volontairement circonscrite par les possibilités du narrateur, elle peut et doit s'y conformer. La Bible ne prétend qu'à cette seconde espèce d'historicité. Elle ne se propose pas d'histoire comme un but en sí, et ne fait pas de la science historique; elle utilise seulement l'histoire en vue de sa fin supérieure", pág. 259.

legendaria. Este ropaje externo aparentemente histórico per se será obra del hagiógrafo, como modo de afirmación de una verdad o doctrina que Dios quiso enseñar. A este principio se ajustan perfectamente los géneros literarios históricos señalados por la encíclica *Divino afflante Spiritu* (33).

Para que Dios pueda llamarse autor de la Biblia en sentido estricto basta que influya positivamente como autor principal sobre las verdades, o parte formal del libro. Pero no es necesario que intervengan en cada caso con una revelación en sentido riguroso. Franzelin distingue entre revelación e inspiración y afirma que la revelación no es elemento esencial de la inspiración y que, por consiguiente, puede existir ésta sin aquélla. Los dos carismas se dan simultáneamente cuando Dios, además del influjo positivo sobrenatural sobre la inteligencia, manifiesta cosas ocultas y desconocidas al hagiógrafo. Sucede ordinariamente que los hagiógrafos conocen de antemano las verdades que Dios quiere que se escriban, o bien por experiencia propia, o por el testimonio de otros, o porque las han adquirido con el estudio e investigación personal. Dios aprovecha aquellos conocimientos adquiridos con anterioridad y los motivos de orden moral que les impulsaban a escribirlos para solaz de los lectores, o para orientar, adoctrinar o corregir abusos o errores para que los hagiógrafos escriban el libro que Dios quiere y tal como quiere. Durante los trabajos preliminares gozaban los hagiógrafos de una asistencia divina para que no erraran ni omitieran nada importante. En un momento determinado, y cuando empieza la labor de composición y redacción definitiva, sobreviene sobre los hagiógrafos el carisma inspirativo. Dios ilustra sobrenaturalmente la inteligencia de su instrumento y mueve de la misma manera su voluntad y hace que, "ipsomet suggerente ad scribendum mente concipiat et ipso movente feratur voluntate ad scribendum ea omnia et sola, que pertinentia ad formalem rationem talis libri ipse tamquam auctor princeps scribenda praeconceperat" (34). Como se ve, Franzelin admite una excitación sobrenatural de la inteligencia que equivale a una ilustración de la misma, para que conciba aquello y sólo aquello que Dios había preconcebido como parte formal del libro, y una moción sobrenatural de la voluntad para que ponga aquello por escrito. En subordinación a esta idea del libro que debe escribirse tal como Dios quiere que se escriba se agrupan los recuerdos del hagiógrafo, sus conocimientos históricos y didácticos adquiridos anteriormente. Bajo el influjo inspirativo el hagiógrafo no

(33) Véase nuestro artículo: *Historicidad de los once primeros capítulos del Génesis según los últimos documentos eclesidásticos*, XII Semana bíblica española, Madrid 1952, 161-181.

(34) Pág. 319.

solamente concibe aquellas ideas o verdades que Dios ha preconcebido como pertenecientes a la razón formal del libro, sino que, además de señalarle el fin hacia el cual deben convergir los conocimientos naturales, Dios le dicta o determina aquellas verdades que debe escoger de entre el conjunto de sus conocimientos. Estas verdades, *sensa, res et sententiae* ontológicamente son humanas (34 bis), y por lo tanto limitadas y peculiares de cada hagiógrafo y de cada época, pero la acción de Dios es la razón última que determina al hagiógrafo a ponerlas por escrito. Por esto, aunque imperfectas por ser humanas serán necesariamente verdaderas por su procedencia divina inmediata. De esta acción sobrenatural de Dios sobre la inteligencia y la voluntad puede no tener conciencia el hagiógrafo. Mientras esta acción divina perdura, el escritor humano se comporta como un hombre inteligente a las órdenes de otro más inteligente que le dicta cosas que ya conoce, o como un instrumento dotado de inteligencia y de voluntad, pero cuya eficiencia no se refleja propiamente en la parte formal del libro. Las ideas serán necesariamente divinas con las limitaciones propias del instrumento del que Dios se sirve. El hagiógrafo no puede añadir ni quitar nada a lo que Dios dicte limitándose a escribir *ea omnia eaque sola* que Dios ha preconcebido *ad scribendum* y que pertenecen a la razón formal del libro. El término y efecto de esta acción divina son los libros sagrados que contienen *vere et proprie verbum Dei scriptum*. Toda la Sagrada Escritura con todas sus partes debe creerse con fe divina "ratione scriptionis quae sit efficienter a Deo per hominem in quem operetur ad scribendum et in scribendo" (35).

Si tomamos la palabra revelación no en sentido etimológico, sino en sentido teológico de palabra de Dios dirigida a los hombres por modo de enseñanza, revelación e inspiración coinciden, ya que es Dios quien por medio del hagiógrafo inspirado atestigua y afirma cuanto el hagiógrafo escribe. Así, cuanto se contiene en la Sagrada Biblia (es decir en su texto auténtico), está revelado (36). Franzelin no cree ha-

(34 bis) "Ordo gratiae et revelationis supernaturalis non destruit, sed evehit et consecrat ordinem naturae et scientiae naturalis... veritates quae per se sunt in ordine rationis et scientiae naturalis, eleventur secundum beneplacitum Dei sanctificatoris ad supernaturalem ordinem revelationis et fidei. Hac autem ipsa elevatione per Dei supposita, veritates istae attingunt duplicem ordinem. Per se spectatae sunt ordinis naturalis et profanae, atque ita obiectum rationis ac scientiae naturalis; quatenus verbo Dei proponuntur, sub hac formali ratione iam pertinent ad ordinem supernaturalem". Págs. 531-532.

(35) Pág. 304.

(36) A. GIL ULECIA, *Introducción general a la sagrada Biblia*, Madrid 1950, 51. "Nec revelatio stricto sensu, manifestatio rei occultae, nec nova revelatio sensu latiori, prima videlicet veritatis propositio divinitus facta, pertinet ad essentialem notionem inspirationis", pág. 522.

berse apartado de la tradición teológica al afirmar que estos dos carismas difieren y que sólo accidentalmente se encuentran juntos. Para él inspiración no significa revelación y cita en su apoyo el conocido texto de S. Tomás: "Si vero lumen intellectuale alicui divinitus infundatur non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea, quae humana ratione cognosci possunt"... "Qui hagiographa conscripserunt, eorum plures loquebantur frequentius de his quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei (i. e. non sicut prophetae proprie dicti) sed ex persona propria, cum adiutorio tamen divini luminis". Las ideas o verdades que el hagiógrafo escribe le eran conocidas *humano modo*. Aquellas mismas ideas que él había ya juzgado humanamente antes del carisma inspirativo se las sugiere Dios a su mente de manera distinta mediante una iluminación especial y sobrenatural, que le capacita para emitir sobre ellas un juicio *secundum certitudinem veritatis divinae*.

Con la dictación la inteligencia del hagiógrafo se comporta como un instrumento vivo e inteligente de que Dios se sirve para transmitir sus enseñanzas a los hombres. Sin embargo, no debe considerarse como un simple órgano receptor y transmisor, o como un canal a través del cual las ideas divinas pasan a los hombres, sino como una facultad en posesión de un caudal de ideas de entre las cuales exige Dios las verdades que quiere escribir y que antes de comunicar a los hombres hace concebir al hagiógrafo y juzgar de ellas según certeza de verdad divina. Con la ilustración sobrenatural o lumen divino la mente del hagiógrafo mejora transitoriamente, se vigoriza, se eleva con capacidad de juzgar con certeza divina las verdades que Dios le sugiere. Es una facultad pensante que conoce de una manera perfecta las verdades que se le comunican, que emite sobre ellas un juicio iluminado sobrenaturalmente y que por lo tanto expresa aptamente y de manera infalible con la simple ayuda de una asistencia divina. El hagiógrafo es el primero que se beneficia de las doctrinas que Dios quiere enseñar a los hombres. Como Báñez defiende Franzelin que "etiam ea ipsa, quae sacri scriptores viderant et contrectaverant superiore lumine iterum a Spiritu Sancto illuminati intellexerint (37).

Franzelin se ha esforzado en reclamar una acción divina sobre la inteligencia del hagiógrafo que asegure la fórmula dogmática: Dios autor de los libros sagrados, rechazando con ello las falsas opiniones que limitaban indebidamente la acción positiva de Dios en la compo-

(37) *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris*, q. 1, a. 8. Salamanca 1585, col. 100.

sición de los libros sagrados, y se suma al gran número de teólogos que consideraban el carisma de la inspiración como una revelación en sentido largo de locución de Dios que atestigua o afirma. Así Báñez escribe que "Spiritus Sanctus non solum res in Scripturas contentas inspiravit, sed etiam singula verba, quibus scriberentur, dictavit atque suggestit" (38). Estius sostenía que Dios había dictado toda la Escritura (39). Liberto Fromont, que sucedió a Jansenio en la cátedra de Sagrada Escritura en la Universidad de Lovaina, defendía que la Biblia "est verbum Dei loquentis et dictantis. Sacram Scripturam ita esse verbum Dei, ut omnes sententiae et verba et verborum ordo, sit a Spiritu Sancto loquente, aut scribente; lingua autem hominis, aut calamus scribentis sint tantum eius instrumenta" (40). Comentando Malvenda el Salmo 44, 2, dice que "alii ipsum Davidem suorum carminum tantum scribam et notarium; auctorem vero Spiritum Sanctum" (41). Lo mismo afirma Genebrardo en su comentario a los salmos (42). La dictación conceptual es mucho más antigua que Franzelin.

#### PARTE MATERIAL DEL LIBRO

Franzelin coincidía con estos teólogos en lo que se refiere a la parte formal, pero encontraba exagerada la intervención positiva de Dios más allá de la esfera de las ideas. Para que Dios sea autor de la Biblia no se requiere que influya directamente sobre la parte llamada material; basta que intervenga directamente sobre las verdades, y todo lo que se exija de más es una afirmación gratuita. Según aquellos teólogos la moción divina se extiende a las palabras y al estilo, negando con ello la autonomía e independencia de los autores humanos, que se limitarían a registrar las enseñanzas que Dios les dicta, con pérdida de su personalidad e iniciativa propia. Explican las particularidades de estilo que se observa en los libros sagrados diciendo que el Espíritu Santo se conformaba a la naturaleza de cada uno de los instrumentos humanos de que se servía, utilizando sus idiotismos, variando Dios las palabras para que se conformaran con los gustos de la época y educación de los

(38) *Ibidem*.

(39) *Commentaria in Epistolas Apostolicas*, Venecia 1759, 592.

(40) L. FROMONT, *Commentaria in Sacram Scripturam*, Rothomagi 1709, 285.

(41) *Commentariorum in S. Scripturam*, tom. IV, Lion 1650, 142.

(42) "...quoniam auctores sacri, suorum librorum non sunt auctores, sed scriptores, et notarii, et tamquam instrumenta. Auctor enim est Spiritus Sanctus, qui ipsorum linguae et calamo insidet ac praeest, 2 Petr. 1, 25". *Commentarium in Psalmos*, MIGNE, *Scripturae sacrae cursus completus*, 1863, col. 444.



individuos, llegando su condescendencia a admitir cierta discrepancia y variedad en las diversas narraciones de un mismo hecho y a permitir solecismos e incorrecciones (42 bis). “Cum Deus omnia suaviter disponat, ita uniuscuiusque scriptoris sacri mentem illuminabat eidemque verba dictabat, quae maxime illorum statum et conditionem decebant, quemadmodum et musicus spiritu oris sui aliter tibia, aliter tuba et aliis instrumentis personat... Quoniam cum eodem Spiritu loquerentur evangelistae et prophetae, ad gravitatem loquentis Dei pertinebat, ut non iisdem omnino verbis rem eandem semper repeteret” (43).

La opinión que acabamos de citar, y que Franzelin rechaza, va más allá de lo que se requiere y es suficiente para que Dios sea autor de la Biblia; está en contradicción con el texto bíblico en donde aparece el autor humano con su individualidad propia, sus rasgos personales y característicos, su estilo propio y modo peculiar de componer, su originalidad de concepción que se manifiesta en la manera distinta de narrar un mismo acontecimiento, etc.; exagera las condiciones esenciales que reclaman los documentos de la tradición para que Dios sea verdadero autor de la Escritura. Para que Dios sea autor mediante otro basta que influya positivamente sobre él para que, elevadas sobrenaturalmente sus facultades intelectivas y volitivas, escriba aquello y sólo aquello que intenta Dios *per se* al escribir, gozando de autonomía en la elección de las palabras o signos, estilo y orden y modos de narrar y decir con qué se expresan sus ideas mientras sean aptas para reproducir infaliblemente el sentido intentado por Dios. Para la parte formal basta la asistencia divina que asegure la expresión apta de las verdades y evite que el autor humano añada ideas de su propia cosecha u omita algo que debía expresarse. En esta parte material el hagiógrafo deja de ser simple instrumento sin eficiencia propia para convertirse en causa principal que obra en virtud de una fuerza que le es inherente y que se refleja en la parte material del libro, objeto directo de su actividad.

Sin embargo, aun en esta segunda fase del proceso inspirativo el hagiógrafo no goza de plena autonomía... Por sí solo, abandonado a sus propias fuerzas, no sería capaz teóricamente, ni en la práctica, de expresar de manera apta e infalible el pensamiento del autor principal. Para suplir esta deficiencia Dios ha previsto que, junto con el carisma inspirativo para las cosas y sentencias, se incluya una operación divina

(42 bis) H. DUTOUQUET, *Psychologie de l'inspiration*, Études, 85 (1900), 164.

(43) BÁÑEZ, l. c. col. 99-100. Y ZUMEL: “Quoniam Deus, qui omnia suaviter disponit, accomodat se ingenio, et captui cuiuscumque prophetae; atque ea verba suppeditabat unicuique, quae illi nota erant”, l. c. 65.

por la cual el hombre no sólo *actu* escoja, sino que elija infaliblemente las palabras o signos que expresen *vere et sincere* las verdades inspiradas. Si esta asistencia faltara en la elección de las palabras se seguiría que, aunque el hagiógrafo fuera inspirado en cuanto a la parte formal, el libro escrito no sería Escritura inspirada y palabra de Dios escrita.

Después de lo que llevamos dicho sobre la parte material podemos resumir la doctrina de Franzelin en los siguientes puntos: 1) Cuando las palabras, signos, estilo, orden y disposición de las verdades no entran en la razón formal del libro, no hay motivo para afirmar que Dios con una acción sobrenatural preveniente supedita los signos y el modo de escribir, o que los determine in individuo. 2) En la elección de lo que hemos llamado parte material del libro goza el hagiógrafo de la asistencia divina. 3) Con esta asistencia y dirección se incluye la *gratia sermonis o gratia scripturae* que obra eficazmente sobre el lector, instruyéndolo, moviendo sus afectos y convenciéndolo. 4) Las palabras, signos, etc., pueden entrar per se en la parte formal, lo que debe determinarse más por otros medios que por la noción de inspiración. Estos medios son la finalidad del libro, la mente del autor en un caso determinado, etc. Si por estos conductos no se demuestra lo contrario debe creerse que Dios “qui disponit omnia suaviter permisisse, ut homines divinis sensis iam collustrati et ad scribenda supernaturaliter moti, secundum diversam singulorum indolem et eruditionem ipsi sub divina assistentia reperirent et seligerent idearum inspiratarum signa” (44). Con estas palabras últimas nos da a entender Franzelin que la elección de palabras y estilo por parte del hagiógrafo se hace en un estado de elevación sobrenatural, además de contar con la asistencia divina. Franzelin rodea la actividad propia del hagiógrafo con tantas precauciones que nos hace sospechar que él admite un amplio influjo divino sobre la selección de las palabras y estilo. Únicamente combate la opinión que defendía la supeditación o determinación de las palabras in individuo. La acción positiva de Dios recae directamente sobre las ideas e indirectamente sobre las palabras. Dios influye de tal manera sobre la inteligencia y voluntad que en cierta manera determina la elección de esta u otra palabra, este estilo y no otro. Franzelin admite la inspiración verbal en sentido amplio, pero indeterminada y genérica (45).

(44) Pág. 325.

(45) De tal manera influye Dios con la inspiración sobre el hagiógrafo “ut liber scriptus infallibiliter vi ipsius operationis divinae vere et sincere contineat sensa Dei”; “ut homo scribens non solum actu eligat, sed etiam infallibiliter signa apta”. “In notione in spirationis activae includitur operatio divina, qua homo efficiatur infallibilis in exprimendis conceptibus inspiratis, h. e. in ipsa aptorum signorum ac terminorum electione”. L. cit. 323. Véase S. TROMP. *de Sacrae Scripturae*,

## ANOTACIONES AL SISTEMA DE FRANZELIN

En la exposición de la doctrina de Franzelin sobre la inspiración hemos podido comprobar la existencia de dos elementos principales que le son característicos: método para determinar la naturaleza de la inspiración y distinción entre la parte formal y material del libro. Muchos teólogos y exégetas modernos han criticado y rechazado estos dos puntos fundamentales del sistema de Franzelin, lo cual nos obliga a un estudio más detallado de los mismos.

## a) MÉTODO EMPLEADO POR FRANZELIN

Siendo la inspiración esencialmente una acción divina sobrenatural, un acto libre de su voluntad, no se puede determinar su naturaleza a priori, sino a posteriori o por sus efectos. Ahora bien, los efectos de la inspiración nos son conocidos por el testimonio divino consignado en la Escritura y en la Tradición y por el texto de los libros sagrados. "Notio inspirationis, dice Franzelin, tota theologica est, ac proinde inquirenda in divina revelatione, ut haec in Ecclesia Dei traditur et declaratur" (46). Pero no pueden desentenderse los teólogos del estudio del texto bíblico, ni despreciar las importantísimas observaciones que han reunido los exégetas acerca de la naturaleza del texto de los libros sagrados. A base, pues, de los datos de la tradición y por el análisis del texto bíblico, exégetas y teólogos deben aunar sus esfuerzos para llegar

---

*inspiratione*, ed. 4, Roma 1945, pág. 86. Hablando el P. Bea de la inspiración verbal dice: "Videtur igitur potius agi de diversis modis considerandi, exprimendi, probandi veritatem in cuius admissione auctores consentiunt". *De Scripturae sacrae inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae*, Roma 1935, 59. Véase GIL ULECIA, o. cit., 78; A. FERNÁNDEZ, *Brevis animadversio relate ad modum proponendi quaestionem de inspiratione verbalis*, "Verbum Domini", 7 (1927), 308-309. Según Fernández en la cuestión de la inspiración verbal "fit namque interdum ut verbis quidem convenient, re autem longe inter se differunt", *ibid.*, 309. Del mismo parecer es el P. Lagrange al escribir: "Si c'est ce que certains modernes veulent dire en distinguant l'inspiration pour les pensées, l'assistance pour les mots, nous sommes d'accord pour le fond des choses", *L'inspiration des livres saints*, "Revue Biblique", 5 (1896), 215. F. Schmid concuerda con Franzelin al escribir sobre la inspiración verbal: "Potest quis concedere in nostris libris verba tenore elocutionis non quoad omnia et singula seu, ut dicunt, in atomo a Deo esse, et simul contendere totum dicendi genus, quod in Scriptura reperitur, usque ad certum gradum tum a Deo in antecessum determinatum tum eodem providente, modo, qui ipsi est cognitus, hagiographorum opera re ipsa in eosdem libros derivatum fuisse". *De inspirationis Bibliorum vi et ratione*, Brixinae 1885, 287.

(46) Pág. 525.

a una exposición justa y verdadera del concepto de inspiración. Con la sola especulación se corre el peligro de llegar a una teoría rígida, que muchas veces estaría en desacuerdo con las exigencias del texto. Por el solo análisis literario e histórico de los textos sería imposible señalar el origen divino de los libros sagrados. El punto de partida para determinar la naturaleza de la inspiración debe buscarse en la teología positiva. De aquí parte Franzelin y en el desarrollo de su tesis tiene asimismo en cuenta las exigencias del texto de las sagradas Escrituras.

Para juzgar el sistema de Franzelin es imprescindible remontarnos a su época y estudiar las diversas corrientes existentes entonces entre teólogos y exégetas respecto al dogma de la inspiración bíblica. Todos los teólogos católicos reconocían unánimemente la inspiración de los libros sagrados; todos hablaban de inspiración, pero al señalar su naturaleza o bien pecaban por exceso, o por defecto. Franzelin trata de situarse en el término medio entre unos y otros. Combate directamente la doctrina de aquellos que proponían un concepto de inspiración que pecaba por defecto, e, indirectamente, rechazaba la de aquellos que anulaban la actividad propia de los hagiógrafos. Los primeros se oponían a la doctrina tradicional al hablar de una inspiración que no correspondía a la noción de autor tal como enseñaba la Iglesia. Según ellos, los hagiógrafos habían escrito los libros sagrados con su propio esfuerzo, o con la ayuda de una asistencia divina que les impedía caer en el error. Este concepto de inspiración era falso porque faltaba en él la conexión que la Iglesia exige entre la inspiración y el hecho de que Dios sea verdadero autor de los libros sagrados. En los documentos de la tradición se dice que Dios es autor de la Biblia, no por razón de su contenido, ni por simple asistencia, sino "*ratione scriptionis, quae sit efficienter a Deo per hominem, in quem operetur ad scribendum et in scribendo, ita ut Deus ipse princeps autor libri sensu proprio hujus vocabuli censeretur debeat*". Afirmar que los libros de la Escritura son inspirados equivale a decir que Dios es su autor en el sentido expuesto, y viceversa. Tampoco esta equivalencia se mantenía en la sentencia de los que identificaban la inspiración con la supeditación, dictación o determinación in individuo de los conceptos y de las palabras y estilo, porque se oponían a las exigencias del texto sagrado en el cual se refleja la personalidad del hagiógrafo con sus rasgos y características. Por la acción inspirativa con la cual Dios se convierte en autor de los libros sagrados, se limita y determina la actividad propia del hagiógrafo, pero esta limitación no debe extenderse más allá de lo que se necesita estrictamente y que es suficiente para que Dios sea verdadero autor de la Escritura.

Ante la desorientación reinante sobre la verdadera noción de inspiración, Franzelin juzgó más conveniente proceder por el análisis del efecto para determinar la naturaleza de la causa. Entre el concepto de inspiración y de autor, Franzelin se decide por este último por cuanto parece mucho más explícito en los textos de la Biblia, en los testimonios de los Padres y Documentos Conciliares. Reconoce Franzelin que per se el concepto de autor es vago e indeterminado y, por lo mismo, antes de estudiar la naturaleza de la inspiración por el concepto de autor consagra toda una tesis, la segunda de su tratado, a probar con textos de la Biblia y de la Tradición que Dios es autor "per suam supernaturalem actionem in conscriptores humanos quae usu ecclesiastico, ex ipsis Scripturis derivato, inspiratio dicitur". Después de haber examinado meticulosamente todos los textos bíblicos, patrísticos y conciliares, pasa a examinar en la tesis tercera más distintamente la noción de inspiración por el análisis de la fórmula dogmática: Dios autor de los libros sagrados, "simul collatis eiusdem doctrinae declarationibus quae in christianae antiquitatis monumentis continentur". De ahí resulta evidente que Franzelin no parte del concepto abstracto de autor, ni simplemente de autor de un libro, sino del concepto de autor por inspiración. "Si notiones auctoris et inspiratoris plane in abstracto sumuntur, potest aliquis esse auctor libri, qui non sit inspirator eius, et potest aliquis esse inspirator libri, qui non sit auctor eius. Si vero haec predicata sumuntur, ut ab Ecclesia de Deo respectu Scripturae dicuntur, se invicem plane includunt et inter se illustrent", dice Pesch (47). No creemos que Franzelin haya procedido de otra manera. Entre ambos conceptos, el de inspiración y el de autor, Franzelin ha escogido este último como punto de partida para explicar el concepto de inspirador por creerlo más explícitamente determinado en los documentos de la tradición. La Iglesia ha definido que Dios es autor de los libros sagrados por medio de hombres inspirados a este efecto, y de tal manera los ha inspirado que Dios en sentido verdadero y propio es autor de la sagrada Escritura.

Todas las objeciones que se han repetido contra el método empleado por Franzelin se reducen a decir que el Cardenal parte de un concepto vago e indeterminado en vez de tomar como punto de partida el concepto claro y preciso de inspiración. Pero no será tan evidente este concepto de inspiración cuando el mismo Padre Zanechia afirma que un libro se llama divino no por razón de su contenido, sino por razón de su origen y autor. Afirma el P. Synave que el esquema sobre la ins-

(47) *De inspiratione sacrae Scripturae*, Friburgo de Brig. 1925, 309.

piración del Concilio Vaticano se opone diametralmente al método seguido por Franzelin, lo cual nos parece poco probable (48). En el curso de las sesiones conciliares se repite que el Concilio Vaticano no quiso definir ni ha definido nada sobre el modo de la inspiración bíblica ni sobre su extensión (49). Franzelin, teólogo pontificio, tuvo una disertación ante la Deputación de Padres encargados de modificar la forma redaccional del esquema en la cual solucionó la dificultad que se había presentado contra el esquema de que favorecía la inspiración de las partículas y palabras de los libros sagrados, diciendo: "At primum notio inspirationis declaratur iuxta formulam ecclesiasticam, ita ut Deus sit auctor Scripturarum seu librorum sacrorum, cuius formulae veritas satis demonstrata est in adnotationibus subiectis. Ad hoc autem ut Deus auctor sit, requiritur quidem supernaturalis divina actio in humani scriptoris intellectum et voluntatem. Quenam vero haec actio sit, hi strictim non definitur, sed relinquitur doctorum explanationi" (50). Al declarar la noción de inspiración por la fórmula: Dios es autor de los libros sagrados se condenaban los errores que limitaban la acción positiva de Dios en el influjo inspirativo, pero al mismo tiempo se decía que la noción de inspiración, tal como se proponía en el esquema y que resultaba de la fórmula dicha, no exigía esencialmente una acción divina que correspondiera a una revelación en sentido estricto o la supeditación y dictación de todas y cada una de las palabras (51).

Aunque el Concilio declarara que no quería definir nada nuevo en cuanto al modo de inspiración y proclamara que abrazaba la doctrina expuesta por los Concilios Florentino y Tridentino, sin embargo, condenó "illud... quod eidem (doctrinae) aperte adversatur" (52). ¿Cuál era la doctrina que se oponía abiertamente a la doctrina de dichos Concilios respecto a la inspiración bíblica? La de aquellos que de una manera u otra niegan que los libros de la Sagrada Escritura proceden de una inspiración positiva y sobrenatural de Dios, o, lo que es lo mismo, que Dios sea su autor "ratione scriptionis, quae sit efficienter a Deo per hominem". En particular condena el Concilio las opiniones de Jahn y Haneberg. Pero "Pars negativa, dice Dieckmann, non tam late patet quam positiva, ita ut refutet omnes errores parti positivae contrarios" (53). Por ejemplo, no condena el Concilio de manera explícita

(48) *Bulletin Thomiste*, 1931, 249-251.

(49) *Col. Lacens.* tom. 7, col. 86.

(50) *Ibid.* 1621.

(51) *Ibid.*

(52) *Ibid.* 79-80.

(53) H. DIECKMANN, *Concilium Vaticanum de essentia inspirationis*, "Gregorianum", 10 (1929), 77.

las opiniones de Lessio, Hamel, Bonfrerio que hablan hipotéticamente de una aprobación subsecuente de parte de Dios, aunque las considere erróneas. Con ocasión de estos errores dió el Concilio una declaración más precisa “de vera ratione inspirationis librorum sacrorum” (54). ¿En qué consiste esta declaración más ajustada de la verdadera naturaleza de la inspiración? En determinar a la luz de la fórmula eclesiástica: Deus auctor Scripturae, la verdadera naturaleza de la inspiración. En la anotación nona del capítulo tercero del esquema se expone la doctrina católica en qué sentido todos los libros de la Escritura y por qué razón intrínseca a ellos fueron declarados sagrados por la Iglesia, y por esto mismo recibidos en el Canon. Dice el texto: “Ratio nimirum est ex divina origine seu scriptione ipsorum librorum. Haec vero scriptio divina declaratur quod 1) libri conscripti sunt, inspirante Spiritu Santo. Erat igitur supernaturalis operatio Spiritus Sancti in homines ad ipsos libros scribendos. 2) Ex hoc ipso, quod actio Spiritus Sancti referebatur ad scribendos libros per homines ad hoc opus inspiratos, ipsi libri sunt et ab Apostolo dicuntur Scriptura divinitus inspirata. 3) Denique actio illa inspirationis erat huiusmodi, ut Deus sit librorum auctor seu auctor scriptionis, ita ut ipsa rerum consignatio seu scriptio tribuenda sit principaliter operationi divinae in homine et per hominem agenti, et proinde libri contineant scriptum verbum Dei” (55). Se afirma a continuación que ésta es y ha sido siempre la manera como la Iglesia ha entendido la inspiración bíblica, como se desprende del testimonio de los Padres y Concilios de la Iglesia. En síntesis se alegan estos testimonios—los mismos que Franzelin cita en su tratado *De divinis Scripturis*—, y se reproducen las expresiones y razonamientos que allí usa Franzelin al querer probar que los libros de la Escritura son divinos y canónicos “ex divina origine seu scriptione ipsorum librorum”. No cabe duda que Franzelin, ante la adquiriescencia de los Padres del Concilio, reproducía en síntesis todo su sistema referente al método empleado para definir el verdadero concepto de inspiración partiendo del concepto de autor. Y no es de extrañar por cuanto el Concilio condena los mismos errores que había combatido Franzelin en su tratado *De divinis Scripturis*.

(54) *Col. Lac.* col. 140.

(55) Explicando Franzelin la definición del Concilio, dice: “Concilium declarat sensum, quo isti libri integri cum omnibus suis partibus haberi debeant pro sacris et canonicis. a) Definitio in se secundum id, quod *affirmando* docet, declarat libros esse sacros et canonicos ratione modi supernaturalis, quo scripti sunt, “ideo quia Deo inspirante conscripti, Deum habent auctorem”... Atqui sacrae et canonicae sunt, quatenus sunt scriptae Deo inspirante”. *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, pág. 535.

En la exposición que acabamos de citar se señalan los elementos esenciales de la inspiración, entre los cuales destaca en primer término como raíz y fundamento el que los libros de la Biblia se llaman sagrados por una razón interna a los mismos libros, a saber, "ex divina origine seu scripture". Por este origen divino de los libros sagrados Dios es *auctor scripture*, autor literario en sentido pleno, de modo que los libros contienen *verbum Dei scriptum*. Pueden existir libros que pongan la palabra de Dios sin mezcla de error pero nunca por esto serán formalmente palabra de Dios escrita (56). Al buscar la razón por la cual los libros de la Escritura se llaman sagrados, y por lo mismo canónicos, podría decirse que son canónicos *quatenus inspirati*, siendo la inspiración la causa constitutiva de la canonicidad; pero el concilio prefiere decir: *ex divina origine seu scripture divina*. Con ello se declara con más precisión la verdadera razón de la inspiración o la acción divina positiva que se requiere para que un libro pueda llamarse inspirado. *Deus eatenus inspirator, quatenus auctor*.

Esta doctrina expuesta en el esquema y explicada por Franzelin con textos y razonamientos ya empleados en su tratado *De Divinis Scripturis* pasó definitivamente a la Constitución dogmática "Dei Filius", cap. II: "Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet... propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem" (57). Directamente *in recto*, se señala la razón por la cual los libros de la Biblia deben aceptarse como sagrados y canónicos (quia Deum habent auctorem); el hecho de la inspiración se declara indirectamente, *in obliquo*. La inspiración es la causa formal efectiva del origen divino de los libros sagrados, y, correlativamente, este origen divino es el efecto propio de la inspiración. Ambas verdades fueron definidas. Por los trabajos anteriores al esquema definitivo y por razón de los errores sobre la inspiración que pecaban por defecto parece que el Concilio quiso quitar la indeterminación existente en torno al concepto de inspiración por medio de la fórmula eclesiástica *Deus auctor librorum sacrorum*, fórmula que incluye la acción positiva de Dios "per suam supernaturalem actionem in conscriptores humanos, quae usu ecclesiastico, ex ipsis Scripturis derivato, *inspiratio* dicitur". Todo concepto de inspiración que no reuna las condiciones esenciales que según

---

(56) DIECKMANN, l. c. 77. "On notera qu'aucune de ces propositions n'indique un ordre logique à suivre. Il n'est pas dit, en particulier, au 3.<sup>o</sup>, que l'action inspiratrice doit être *entendue* de telle manière que Dieu *apparaisse* comme l'auteur des écrits canoniques. Nous sommes en présence d'un ordre *ontologique*, LUSSEAU-COLLOMB, *Manuel d'études bibliques*, Paris 1936, 37.

(57) EB., 62.



el Concilio se requieren para que Dios sea autor de la Biblia por inspiración será falsa e incompleta.

Leyendo a Franzelin salta a la vista que el ilustre teólogo tomó la palabra autor en el sentido de escritor, écrivain, Verfasser. Parece también ser este el sentido que le da el Concilio Vaticano, el cual quiso positivamente declarar de manera más explícita la verdadera razón de la inspiración, que se basaba en el origen divino *seu scriptione* de los libros sagrados por parte de Dios. En los concilios anteriores se tomaba el término en este mismo sentido, pero la definición recaía directamente sobre la unidad de autor e indirectamente sobre el término autor. Como en el Concilio Vaticano no se condenaba el error de los maniqueos se suprimió la alusión a la unicidad de autor. Los errores que combatía eran de otra naturaleza, y contra los mismos quiso definir que los libros sagrados eran inspirados porque habían sido escritos por Dios, porque Dios era su autor literario en sentido pleno. De ahí los esfuerzos de los teólogos del Concilio en señalar las condiciones esenciales que se requieren y que son suficientes para que Dios sea autor del escrito mediante un hombre que interviene como instrumento racional.

Ya en tiempos del Concilio Vaticano se resistía el Cardenal Newman en dar al término autor el sentido de escritor. No debe traducirse, decía, la palabra autor por escritor, porque el término latino tiene una significación mucho más amplia, como la de origen, fundador, inventor, causa principal (59). Cuando se dice que Dios es autor de los libros sagrados debe entenderse, dice el P. Prat, en el sentido de que Dios los ha hecho escribir y que, por lo mismo, es su causa. En este caso la palabra autor aparece bastante indeterminada. También ha querido interpretarse en el sentido de que Dios era el autor de la Biblia porque garantizaba la verdad contenida en los libros sagrados. Otros rechazan el uso del término autor-escritor por creerlo de sabor antropomórfico. Pero todas estas restricciones impuestas por razones exegéticas se oponen, a nuestro entender, a la mente del Concilio. No creo yo que el Concilio apoyara estas supuestas interpretaciones amplias del término autor para condenar los errores que limitaban la acción positiva de Dios en el acto inspirativo. No, el Concilio—y para ello basta examinar de cerca el esquema de la definición y sus anotaciones, los discursos de Gasser y Franzelin—, quiso señalar los elementos esenciales del carisma

(58) Véase J. SEYNAEVE, *La doctrine du Cardinal Newman sur l'inspiration d'après les articles de 1884*, "Ephemerides Theologicae Lovanienses", 28 (1949) 364; V. LARRAÑAGA, *En el cincuentenario de la Encíclica "Providentissimus Deus"*, "Estudios Bíblicos", 3 (1944), 13-24.

(59) *Col. Lac.*, 7, col. 522.

inspirativo partiendo del principio de que los libros de la Biblia eran sagrados "ratione scriptionis illorum librorum". Esto mismo aparece claramente de estas palabras del esquema: "Actio illa inspirationis erat huiusmodi, ut Deus sit librorum auctor, seu auctor scriptionis, ita ut ipsa rerum consignatio seu scriptio tribuenda sit principaliter operationi divinae in homine et per hominem agenti". La definición de inspiración incluye que Dios sea autor de la Escritura en el sentido que ejerce aquellas funciones que realiza el autor humano al escribir un libro, no como causa única, sino sirviéndose de los hombres como instrumentos. En la encíclica *Humani Generis* se leen unas palabras que contienen una admonición para aquellos que proponen un concepto de inspiración más ajustado a las exigencias de la crítica, pero que no se conforma del todo con la enseñanza tradicional de la Iglesia. Dice el texto: "Volviendo, pues, a las nuevas teorías de que tratamos antes, algunos proponen o sugieren a las inteligencias muchas opiniones, que disminuyen la autoridad divina de las Sagradas Escrituras, pues se atreven a adulterar el sentido de las palabras con que el Concilio Vaticano define que Dios es el autor de la Sagrada Escritura, y renuevan una teoría ya muchas veces condenada, según la cual la inerrancia de la Sagrada Escritura se extiende sólo a los textos que tratan de Dios mismo o de la religión o de la moral" (60). En efecto, existen actualmente tendencias que exageran indebidamente la influencia del hagiógrafo en la confección de los libros sagrados y proponen un concepto de inspiración en el que entra de una manera vaga y problemática la antigua fórmula definida: Dios es autor de los libros sagrados.

---

(60) *Humani generis*, Ed. Colegios Mayores de la Universidad Pontificia de Salamanca, pág. 9. Véase B. HESSLER, *Vom Offenbarungsgut des Alten Testaments*, "Wissenschaft und Weisheit", 14 (1951), 193; S. GAROFALO, *Tentazioni dell' esegeta*, en "Euntes docete", fase. 1-2 (1951); in *litteras encyclicas Humani generis Pii PP. XII commentarium*. Dice Garofalo que son muchas las dificultades que se oponen contra la Biblia desde el punto de vista de las ciencias positivas. Ante estas dificultades se siente la tentación de solucionarlas eliminándolas. "In fondo, questa non è una soluzione onesta e brillante, ma si deve tener conto del desiderio che anima questi esegeti di sottrarre almeno in parte la S. Scrittura all'irruenza e alla devastazione del nemico. Rinascano, così, opinioni che si aveva il diritto di ritenere superate dopo antiche e recenti dichiarazioni del Magistero della Chiesa... Esagerare, o addirittura esasperare, la parte dell'uomo nel libro sacro e attribuire esclusivamente ad essa gli errori della Bibbia in materia, per esempio di storia, di geografia, di archeologia... significa introdurre una distinzione tra elemento religioso ed elemento profano la quale non si può accettare senza compromettere irrimediabilmente tutta intera la Bibbia". L. cit. págs. 106-107. Véase también A. RIVERA, *Imposibilidad de un sentido humano sujeto a error*, en *XII Semana Bíblica Española*, Madrid 1952, 5-28.

## b) PARTE FORMAL Y PARTE MATERIAL

Acabamos de ver que Franzelin analiza la naturaleza de la inspiración partiendo de Dios: Dios habla en la Escritura. Los modernos prefieren decir que los hagiógrafos han escrito los libros de la Biblia bajo el influjo de la divina inspiración. Entre una concepción y otra hay diferencia de matices. En la primera se pone de relieve la acción divina en el acto inspirativo; en la segunda se aplica preferentemente el concepto de instrumentalidad. Dios es el autor principal, el hombre su instrumento. Como en todo instrumento, también aquí distinguen entre la operación propia del instrumento y la acción instrumental. Pero al decir los documentos eclesiásticos que Dios es el autor principal y los hombres instrumentos no pretenden definir ni imponer una teoría filosófica determinada, sino que toman el término instrumento en sentido vulgar (61).

También Franzelin habla de Dios autor principal y de los hagiógrafos como instrumentos, pero no aplica el concepto tomista de instrumentalidad. Como hemos dicho ya, admite una acción positiva sobrenatural sobre la inteligencia y la voluntad, y una asistencia divina sobre las facultades ejecutivas. "Actio illa supernaturalis Spiritus Sancti in homines, ut sint prophetae (sensu biblico latiori) ad scribendum verbum Dei, non potest intelligi nisi ut supernaturalis operatio in mentem ad concipienda sensa Dei, et motio in voluntatem ad eadem scribenda" (62). Durante esta acción Dios obra como causa principal, mientras los hagiógrafos concurren como simples instrumentos elevados sobrenaturalmente, pero sin eficiencia propia en el efecto. En cuanto a la inteligencia Dios la ilumina, la ilustra y hace que conciba las verdades que Dios había preconcebido. Franzelin repite varias veces que Dios supedita, sugiere y determina in individuo "ea omnia et sola, quae per-

(61) Hablando del método de la causalidad instrumental, escribe el P. Bea: "In applicanda hac methodo agitur de usu alicuius theoriae philosophicae quae, utut vera et solida est, semper manet theoria scholae... Traditio enim catholica et documenta pontificia terminos illos "causae principis" et "instrumenti" adhibent sensu illo vulgari quo homines iis uti solent". L. c. 41.

(62) Pág. 328. "Franzelin... in seinem Traktat "De divina Traditione et Scriptura" dem Gedanken der Instrumentalität grosses Gewicht beilegt. Nach ihm ist es Lehre der Väter, "quod Deus est princeps auctor librorum, homines vero sunt instrumentum Dei ad librorum scriptionem" (pág. 314), und in seiner "analysis formulae dogmaticae: Deus est auctor librorum sacrae Scripturae" sagt er: "...sicque elevatus homo tamquam causa instrumentalis sub actione Dei causae principis consilium divinum exsequeretur infallibili veritate" (pág. 316). Für die spekulative Analyse des Inspirationsbegriffs verwendet Franzelin diese grundlegende Erkenntnis allerdings nicht weiter". A. BEA, *Die Instrumentalitätsidee in der Inspirationslehre, Analecta Anselmiana*, 28, pág. 49.

inentia ad formalem rationem talis libri ipse tanquam auctor princeps scribenda praeconceperat" (63). Con estas expresiones fácilmente daba a entender que los hagiógrafos no tenían parte alguna en las ideas y verdades consignadas en el libro sagrado y que, por consiguiente, sobran todos los esfuerzos llevados a cabo por ellos para documentarse, revolviendo archivos, consultando testigos y pasando noches enteras consagradas al estudio. Franzelin responde a esta dificultad diciendo que los hombres inspirados "non mortua sed viventia et rationalia fuisse instrumenta, qui et ipsi aliquid agerent" (64). ¿Cuál fué la acción que realizaron como tales instrumentos en la parte formal del libro? Franzelin lo explica con una comparación. Dios puede y suele usar de instrumentos externos y sensibles para conferir la gracia a los hombres, por ejemplo, en los Sacramentos. Por la gracia se eleva y dota el alma con fuerzas sobrenaturales para que ejerza actos de virtud "qui secundum substantiam possunt edi viribus tantum naturalibus"; pero con ayuda de la gracia tales actos son sobrenaturales. De la misma manera, para la inspiración de las ideas y sentencias que Dios quiere consignar en las Escrituras y proponer a la Iglesia como palabras suyas, escogió a ciertos hombres en calidad de instrumentos externos, dotados de inteligencia y voluntad a los cuales supeditó o facilitó documentos, testigos, la inspección propia y el conocimiento natural de las cosas que debían escribir. A esta acción de ayuda, dirección y sugerencia previa al acto inspirativo propiamente dicho unió en un momento determinado la ilustración sobrenatural del entendimiento y la moción de la voluntad con lo cual los actos de intelección y volición de ciertas verdades en posición del hagiógrafo, actos que "secundum substantiam possunt edi viribus tantum naturalibus", se convierten en actos de orden sobrenatural y de otro orden distinto "quam si ederentur ab homine suis naturalibus viribus permissio".

La ilustración sobrenatural de la mente no disminuye o perturba la facultad intelectual del hagiógrafo "sed videndi facultatem a natura insitam elevat", según palabras de S. Basilio que Franzelin cita (65), de manera que después de esta acción sobrenatural ya no piensa o juzga humano modo, sino que concibe y juzga según certeza de verdad divina "ea, quae humana ratione cognosci possunt". Con la inspiración se ha operado un cambio en la mente del hagiógrafo que, lejos de desa-

(63) Pág. 319, 329.

(64) Pág. 329. "Quamvis enim homines inspirati recipiant carisma illustrationis et motionis sine sua libera cooperatione, motio tamen non necessario est huiusmodi, ut voluntas agat *antecedente necessitate*; sed satis est, ut eam moveat *infallibiliter* ad obsequendum", pág. 330 y cita a S. Tomás 2, 2, q. 3, ad 4.

(65) Pág. 330, nota 1.

parecer, se vigoriza y eleva con capacidad de obrar actos que sobrepasan el orden natural. Fuera del acto inspirativo entiende y concibe humanamente cuando quiere y como causa principal con el concurso ordinario de Dios como causa primera sobre la causa segunda. Como instrumento divino no obra cuando quiere sino cuando es asumido por el agente principal. El efecto producido, o las verdades concebidas en tal estado, no son proporcionadas a su forma de obrar, sino al agente principal que es la causa eficiente de las mismas. Luego las ideas y verdades concebidas en este estado de elevación propiamente deben atribuirse a Dios y no al hagiógrafo. Sobre estas ideas y verdades pudo el hagiógrafo antes del acto inspirativo emitir sus juicios de orden natural y, por lo mismo, conocerlas perfectamente humano modo. (*Sed praecedens cognitio veritatis non est ratio, cur Deus eam non possit inspirare ad scribendum; ita etiam praecedens scriptio non est ratio, quae ex sese impediat inspirationem eiusdem veritatis ad eam scribendam divinitus... Hinc etiam concedimus non absolute repugnare, ut inspirarentur res et sententiae omnes quae jam exstarent scriptae humanitus in aliquo libro undequaque veraci*) (66). Todas estas verdades y sentencias de orden natural y que pueden conocerse humanamente, "quatenus verbo Dei proponuntur, sub hac formali ratione jam pertinent ad ordinem supernaturalem". Son ideas humanas en cuanto a su naturaleza y divinas por el modo con que han sido consignadas en los libros sagrados.

Pero en estas verdades y sentencias que el hombre poseía y que han sido producidas por el concurso de Dios como autor principal y el hagiógrafo como instrumento ¿no se reconocen vestigios humanos o la acción propia de cada instrumento? Serán necesariamente verdaderas por cuanto Dios se las sugiere, supedita y determina in individuo al hagiógrafo y porque han sido concebidas bajo el lumen divino inspirativo, y lo serán "sub ea saltem ratione reflexa, sub qua et quo sensu ex auctoris intentione sunt scripta in libro". Esta intención del autor divino puede conocerse perfectamente por razón del fin que se propuso al escribir un determinado libro, y de este fin depende "quid ex omnibus in libro comprehensis sit vel non sit ab auctore sapiente per se intentum". Hecha esta salvedad con relación a la verdad de las ideas y sentencias. ¿No hay posibilidad de admitir en el sistema de Franzelin cierta influencia instrumental en las mismas, y reconocer en ellas un colorido local; vestigios temperamentales del hagiógrafo; ideas que corresponden a un período determinado de la historia y que representan un estadio definido en el desarrollo de la revelación? Reconocemos que este

---

(66) Págs. 343 y 522-523.

es el punto débil en el sistema de Franzelin. Pero a pesar de la dictación y casi imposición (67) de las verdades por parte de Dios, y a pesar de que la acción peculiar de la inteligencia del hagiógrafo, pensar, y juzgar humano modo, no tenga eficiencia propia en el libro sagrado porque esta acción *hic et nunc* es rebasada por un modo de pensar y juzgar sobrenatural (y que, por lo mismo, no cabe hablar de ideas humanas e ideas divinas, sino que todas son de Dios por razón de ser El el autor de las Escrituras), sin embargo, por razón del origen mediato de estas ideas y verdades, por el hecho de que el hagiógrafo las conocía con ciencia natural, o porque se habían escrito anteriormente humano modo en algún libro, aunque sean divinas por el origen inmediato y por el modo con que se han escrito, dejan entrever vestigios humanos que no afectan a la veracidad de las mismas. Aunque Dios eleve al hagiógrafo y le proponga las ideas que debe escribir, no le favorece con una revelación propiamente dicha, ni destruye la acción propia del instrumento pensante y libre. En resumen, las verdades consignadas por Dios en los libros sagrados por medio de los hombres como instrumentos inspirados a este fin, son necesariamente divinas y por lo mismo perfectas en cuanto dicen relación con la verdad, y humanas por su procedencia mediata con las limitaciones propias del instrumento del cual Dios se ha servido.

No cabe duda que Franzelin empeñado en refutar los sistemas que proponían un concepto deficiente de la naturaleza de la inspiración acentuó más de lo debido la acción positiva de Dios sobre lo que él llama parte formal del libro con detrimento del hagiógrafo el cual, aun en su calidad de instrumento, interviene en cierta medida en la confección de las ideas y verdades. Es posible que Franzelin en el desarrollo de su sistema intuyera los inconvenientes a que le llevaba fatalmente la aplicación rígida de sus principios y que, por lo mismo, hiciera ciertas concesiones que le situaban en la misma línea de Santo Tomás. Dos veces cita y se apropia el texto del Doctor Angélico de la Sum. Theol. 2. 2. q. 174. a. 2 ad 3, en donde se dice que el “*lumen intellectuale divinitus infusum non ad cognoscendum aliqua supernaturalia (ut in*

---

(67) Habla frecuentemente Franzelin de dictación, determinación in individuo y sugerencia de ideas y verdades por parte de Dios; pero con esos términos quiere simplemente expresar la proposición de una verdad por parte de Dios. Hace notar el P. Courtade que Franzelin no ha determinado lo que es un instrumento, y en particular, un instrumento viviente, inteligente, libre. Insiste en que el escritor es un instrumento de Dios, y llega a sus conclusiones “*destruyendo in re ipsa omnem veram ac propriam hominis instrumentalitatem*”, como dice Billot. COURTADE, I. c.

superiori prophetiae) sed ad iudicandum (las dos veces subraya Franzelin estas palabras) secundum certitudinem veritatis divinae ea, quae humana ratione cognosci possunt”.

La teoría de Franzelin presenta sus inconvenientes como las exposiciones modernas que parten del concepto de instrumentalidad; pero tiene la ventaja de salvaguardar perfectamente la absoluta inerrancia de la Biblia y de oponerse a las tentativas de algunos teólogos y exégetas modernos los cuales, como dice el Papa Pío XII, adulteran el sentido de las palabras con que el Concilio Vaticano define que Dios es el autor de la Escritura y extienden la inerrancia sólo a los textos que tratan de las cosas de fe y de costumbres (68). A mi modesto modo de entender, el sistema de Franzelin no explica del todo las particularidades del texto, pero, en cambio, interpreta el pensamiento de la Iglesia manifestado por los Santos Padres, Decretos Conciliares y encíclicas de los Papas, incluyendo las más recientes.

Existe una fuerte corriente actualmente en favor del concepto de instrumentalidad para explicar la naturaleza de la inspiración; pero no creamos que la aplicación de este principio baste por sí solo para resolver el problema de la naturaleza de la inspiración bíblica. Se ha hecho notar que Santo Tomás lo aplica con mucha reserva en su tratado *De Prophetia*. Los teólogos de los siglos XVI y XVII que tratan de la inspiración bíblica apenas aluden a él, y si lo mencionan, no lo aplican. A consecuencia del término *dictare* empleado por el Concilio Tridentino, los teólogos consagraron sus esfuerzos en señalar el alcance del mismo dividiéndose en dos corrientes: una que hablaba de dictación conceptual y verbal, y otra de dictación de ideas y verdades solamente.

---

(68) Todas las verdades contenidas en la Sagrada Escritura que entran en la parte formal del libro, sean de orden científico o profano, o verdades que se refieren a la fe y costumbres, son inspiradas por Dios. La mayoría de las verdades naturales son “inspirata aut revelata per accidens, quoniam scripta quidem sunt Deo inspirante, atque propositum per verbum Dei, non propter se sed propter alia”. Es un error decir que Dios “non potuisse sine contradictione cum fine eas (res profanas) inspirare”. “Ad summum in hac re dici posset, nos non intelligere omnes rationes et fines, cur Deus veritates etiam per se rationales et empiricas ac historicas immediate ad ordinem naturalem pertinentes nobis verbo suo et supernaturali revelatione proponere voluerit... Sed profecto intolerabile est, hanc ipsam nostram ignorantiam convertere in temerariam sapientiam, qua nos “consiliarios Dei” constituamus, et a priori definiamus, quas veritates nobis verbo suo tradere potuerit, quas sine lesione finis, quem ipse sibi liberrime in spirandis Scripturis praestituit, scribendas inspirare non potuerit. De supernaturali *facto divino* agitur, quod an et *quomodo* locum habuerit, h. e. secundum existentiam et essentiam, secundum intentionem et extensionem, non a *Priori* coniectandum est, sed a Deo ipso descendum, quatenus id nobis vel expresse in doctrina tradita Ecclesiae declarare dignatus est, vel ex doctrina tradita nobis deducendum reliquerit” FRANZELIN, l. c. 531.

A ellos se juntó el protestantismo que llevó la atención de los teólogos hacia la cuestión de la autoridad de la Biblia, dejando de lado la cuestión de la psicología de la inspiración. Báñez y Bellarmino, entre otros muchos, hablan de la inspiración en el tratado de *Locis Theologicis*, en vez de hacerlo en el tratado de la profecía. Con ello el interés de los teólogos se desvía hacia la *autoridad* de la Escritura, en vez de ocuparse del *origen* de los libros sagrados. En las cuestiones entre Báñez y Lessio no juega ningún papel el concepto de instrumentalidad (69).

Pregunta Benoit si Santo Tomás ha aplicado el concepto de instrumentalidad en sentido propio al conocimiento profético, o sólo en sentido amplio e impropio (70). Pero, como hace observar el P. Bea, este concepto amplio de instrumento no puede aplicarse al juicio teológico, en el cual el hagiógrafo es instrumento de Dios en sentido estricto, por el lumen divino, que según el Santo Doctor (2. 2. q. 171. a. 3 ad 3), constituye el elemento formal del conocimiento profético. "El juicio hecho con certeza divina es un *efecto* que sólo es proporcionado al agente principal, Dios" (71). La aplicación del principio de causalidad cuando se trata de una actividad de la inteligencia y de la voluntad libre del instrumento, es difícil y complicada, como lo confiesa el Padre J. M. Jácome: "Ex hoc iam perspici potest humanum instrumentum esse cuiusdam naturae valde complicatae particeps...; quae omnia instrumentum... admodum occultum abditumque reddant, nec minus obscurum quam cetera in rerum natura tenebris obducta existentia" (72). Con ello estamos muy lejos de rechazar la aplicación de este principio, que el Papa Pío XII ha recomendado de una manera especial; sólo queremos notar que todo sistema que se apoye única y exclusivamente en el concepto de instrumentalidad y deje de lado el

(69) BEA, *Die Instrumentalitätsidee*, l. c. págs. 47-48.

(70) "Le mieux est sans doute de conserver le terme traditionnel de *cause instrumentale*, mais en lui donnant un *sens large et impropre* que S. Thomas connaît bien et dont il use même souvent. En ce sens plus large..., on appelle instrument tout être qui agit sous la motion d'un autre, même s'il a en lui le principe de son action (et que par conséquent son effet lui est connaturel et assimilable)". P. SYNAEVE, P. BENOIT, *la Prophétie* (Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique), Paris 1947, 290.

(71) "Dass er (el hagiógrafo) überhaupt urteilt, dass er *so* urteilt und nicht anders, dass er mit unfehlbarer, göttlicher Gewisheit urteilt, hat er einzig und allein dadurch, dass Gott durch das transiens lumen divinum propheticum seinen Intellekt *physisch* erfasst, zum Akt bewegt und mit ihm den Akt setzt. Ohne diese physische Erfassung würde der Akt *weder* überhaupt erfolgen noch *so* erfolgen und, vor allem, er hätte niemals jene "certitudo veritatis divinae", die Thomas ihm zuschreibt (2, 2, q. 174, a. 2 ad 3). BEA, l. c. 61.

(72) *Dissertatio de natura inspirationis S. Scripturae*, Viena 1919, 83.



concepto de autor tal como aparece aplicado en los testimonios de la tradición, no llegará nunca a proponer un concepto verdadero y justo de la naturaleza de la inspiración (73).

---

(73) "Es ist also zunächst definiert (en el Concilio Vaticano), dass die Heilige Schrift vom Heiligen Geiste inspiriert ist; worin aber diese Inspiration besteht, ist insoweit definiert, als gesagt ist, sie bestehe in einer solchen Einwirkung auf den menschlichen Verfasser, dass Kraft derselben auch Gott der Verfasser der Bücher genannt werden müsse. Vom diesem Punkte aus muss die Untersuchung der Theologen ausgehen, welche das Wessen der Inspiration genauer erforschen wollen. Sie müssen sich die Frage vorlegen, welche Einwirkung Gottes auf den menschlichen Verfasser einer Schrift notwendig ist, damit auch Gott wirklich Verfasser derselben sei. Der Theolog wird also bei seiner Untersuchung stets den Begriff der Autorschaft eines Buches vor Augen halten müssen". TH. GRANDERATH, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, tom. II, Freiburg im Br. 1903, 481.



GUMERSINDO CUADRADO MASEDA

Canóngo Lectoral de la S. I. C. de Mondoñedo

LA TEORIA DE LA INSTRUMENTALIDAD EXPLICA, FACILITA  
Y GARANTIZA EL CONCEPTO DE INSPIRACION BIBLICA

## SUMARIO

- I. — Valor y límites de la teoría de la instrumentalidad aplicada a la inspiración bíblica.
- II. — ¿Se tiene que recortar la intención inspirativa de Dios por el conocimiento e intención del hagiógrafo?

## INDICE DE RAZONES

1.° Porque refleja un modo de entender en que generalmente convienen todos.

2.° Porque, a pesar de las diferencias en la aplicación, es necesaria para la recta intelección de las Encíclicas.

3.° Porque las otras maneras de entender la inspiración tienden a producir una exégesis desarticulada, a veces errónea y hasta absurda.

4.° Porque, aun concediendo que teológicamente hablando pudiéramos abandonarla o esquivarla *inoffenso pede*, consideraciones de orden ideológico y psicológico parecen imponerla.

5.° Porque por este camino se ha operado recientemente una renovación y un acercamiento en el criterio de ciertos teólogos, con la inspiración completa y vital de todo el hombre, excluida la dictación material, que fué una manera pobre de entender la inspiración.

6.° Porque en el complejo de la inspiración bíblica, todas las facultades del escritor son movidas por Dios.

7.° Porque a esta divina moción e íntima penetración ni el mismo acto libre del hagiógrafo puede sustraerse.

8.° Porque *en todo caso*, no vemos claro cómo Dios inspira al autor sagrado.

9.° Porque es la mejor y la más segura, dados los elementos tradicionales y los científicos con que en este orden contamos, para explicar armónicamente la acción inspirativa y la acción inspirada.

## I

VALOR Y LIMITES DE LA TEORIA DE LA INSTRUMENTALIDAD  
APLICADA A LA INSPIRACION BIBLICA

a) La teoría de la instrumentalidad, es, a mi juicio, punto básico. Toda definición o explicación de la inspiración, ha de serlo necesariamente de un libro a la vez divino y humano, que tiene a Dios por autor y al hombre por autor. La teología no ha hecho más que aplicar las nociones supeditadas por la filosofía cristiana y especialmente por la Escolástica. Y será muy raro el teólogo o escriturista que para explicar el hecho fundamental de la inspiración bíblica, no considere a Dios como causa principal y al hagiógrafo o escritor como causa instrumental. Podrá haber discrepancia en los términos, quizá en la manera de conceptualizar, pero creo que los documentos de la fe, la teología, la filosofía, y hasta la razón y el sentido común mismo, están aquí, en el fondo, de perfecto acuerdo.

Partiendo, pues, de esta conformidad fundamental, y recordando la importantísima observación balmesiana, "que se evitarían la mayor parte de las discusiones si previamente se conviniera en la significación de los términos", preguntamos: ¿entienden todos los autores lo mismo "causa principal", "causa instrumental" y "relación de las dos", aplicadas al origen de los libros sagrados? ¿Cómo es que llamando generalmente a Dios autor principal de la Escritura y al hombre autor instrumental, haya después tantas y a veces tan hondas diferencias al explicar la naturaleza, modo, extensión y efectos de la inspiración divina?

b) Me atrevería a señalar dos causas, una de carácter genérico, y otra de carácter, por decirlo así, específico. La primera, el diverso sistema abrazado en el campo filosófico-teológico acerca del influjo de Dios en las causas libres. La segunda, el irse desdibujando a lo largo de los tratados el concepto preciso de instrumentalidad y convirtiéndose poco a poco en el tan diverso de causalidad secundaria, cuando no se sale del orden físico y queda reducido al de causalidad moral.

Ahora bien; estas dos causas parece que actúan aquí en razón inversa. Pues así como es muy natural, muy racional y muy lógico que los partidarios del concurso previo vean en la acción inspiradora una conclusión y una prueba más del sistema que creen verdadero, y que los defensores del concurso simultáneo expliquen el proceso de la inspira-

ción bíblica con arreglo a sus propios principios que asimismo juzgan fundados en la verdad; pero, en la manera de exponer y aplicar la causalidad instrumental, existe sin duda una evidente falta de lógica.

Se acepta la nomenclatura y la teoría en principio, pero no se la desarrolla en toda su fuerza y vigor, ni se llega por tanto a sus últimas consecuencias. ¿Este corte, aflojamiento o desviación en el concepto de la causalidad instrumental no determina cortes, aflojamientos o desviaciones en el concepto de inspiración?

c) A la luz de los dos conocidos textos conciliares, tridentino y vaticano, de las encíclicas “Providentissimus Deus”, “Spiritus Paraclitus” y “Divino afflante Spiritu”, y respuestas varias de la “Comisión Bíblica”, tres elementos podemos distinguir en el concepto de inspiración bíblica: compenetración, mejor diríamos, penetración íntima de la acción del hagiógrafo por la acción del Agente principal, unidad y totalidad del efecto inspirado. La conocida, y ya clásica definición descriptiva que da León XIII, es terminante.

Decimos “penetración íntima”, porque no basta una mera dirección, es necesario que la concepción del libro inspirado toda entera se realice bajo la acción o moción divina: *ut recte mente conciperent*, o sea, que esta *recta mentis conceptio* es efecto de la moción divina, como lo son la voluntad de escribir: *et fideliter conscribere vellent*, y la apta e infalible expresión: *et apte infallibili veritate exprimerent*. Es decir, entendimiento, voluntad y demás facultades que integran el complejo de la *scriptio bíblica* son movidas por Dios. Decimos “unidad” del libro o efecto inspirado, porque no escribe Dios una obra y el hombre otra, sino los dos una misma obra. Y “totalidad”, porque el libro es *todo* del hagiógrafo y *todo* de Dios.

d) Ahora comparemos esta noción de inspiración que nos dan los teólogos y escrituristas católicos con las nociones elaboradas por otras vías. Nos fijaremos especialmente en la que atribuye a Dios el *elemento formal* y al autor humano el *elemento material*; a Dios las *res et sententiae*, argumento o contenido del libro, y al hombre la forma literaria, frases y palabras. Una acción positiva e interna de Dios en el entendimiento y en la voluntad del hagiógrafo para el elemento formal, y otra acción, negativa y externa, o sea la asistencia divina para evitar el error.

El primer elemento es intentado por Dios y de El procede como de causa eficiente principal; el segundo es obra del hombre, a cuya elección, esfuerzo y labor personal Dios la ha dejado. El libro sería divino por la forma, humano por la materia, divino por el contenido, humano por la composición, divino por las ideas, humano por las palabras. Y como

el hombre recibe las verdades de Dios y nadie es instrumento en cuanto recibe sino en cuanto obra, resultará por otro lado que el libro es divino por la materia, que son las verdades, y humano por la forma, es decir, por la expresión, frase y estilo, que es lo que en él pone el hombre.

Es el primer absurdo que se deriva de no entender en su pleno y obvio sentido la causalidad instrumental. Hay libros cuyo carácter específico es precisamente el estilo, la expresión, la forma poética—¿qué sería sin esto el Cantar de los Cantares?—¿No es inconveniente decir que esas notas características que los separan de los demás libros, que muchas veces afectan al pensamiento, a la ideología del libro, no proceden del autor principal, sino que se han de atribuir precisamente al autor secundario?

Cosa extraña ciertamente—juzgue cualquiera hasta qué punto es posible separar en el vastísimo complejo de los libros inspirados los elementos materiales de los formales, las frases de los juicios, como si las frases en su esencia no fuesen juicios, las *res et sententiae* de las palabras, como si las palabras no fueran expresión obligada de las cosas por medio de los conceptos, las *res fidei et morum* de las connexas con ellas—¿quién mide el alcance de la conexión?—lo sobrenatural y religioso de lo natural y profano en libros que por todas partes respiran, digámoslo así, religión y sobrenaturaleza.

Miremos la cuestión por otro lado. Donde no se quiere hacer llegar la inspiración, se hace llegar la infalibilidad, porque hay que evitar a todo trance el error, según las definiciones de la Iglesia. Dios vigilará para que el autor secundario no caiga en error alguno, eligiendo aquellas palabras, frases y proposiciones que exteriormente manifiesten lo que interiormente le ha sido inspirado o revelado. Es decir, que el autor principal deja de influir como tal, se inhibe, digámoslo así, su acción no es positiva sino más bien negativa, limitándose a ejercer en la producción del libro una función que podríamos llamar de policía literaria.

e) Si en el campo teológico, no obstante todo lo dicho, no podemos notar con ninguna clase de censura la solución que comentamos, sino que debemos acatarla y respetarla como una de tantas tentativas del entendimiento para encontrar la verdad, entramos ahora en otro terreno, en el cual no caben semejantes distingos y separaciones: la Psicología y la Filosofía del lenguaje.

La célebre frase bonaldiana: “Pensar es hablar mentalmente; hablar es pensar en alta voz”, ha sido tildada de superficial y de falsa, por lo menos de inexacta. Aun reconociendo así, queda mucho ciertamente que decir sobre la íntima, mucho más íntima que a primera vista parece,



relación entre la palabra y el pensamiento. Y aunque es cierto que una misma idea puede ser expresada por esta o por la otra palabra, también es cierto que nunca será o podrá ser expresada una idea con diversas palabras *de la misma manera y con el mismo alcance en el contexto oracional*.

Hay una teología y una filosofía del verbo, en que los grandes maestros, con sus profundos análisis, muestran claramente que estudiar a fondo el lenguaje es estudiar el pensamiento, que el mundo de las palabras es y debe ser fiel y exacta expresión del mundo de las ideas, y que, como dice uno de ellos, el lenguaje es un espejo en que el alma se ve así misma, bella imagen de la Santísima Trinidad. Hacer aquí la separación que hacen algunos, ¿no será cuando menos peligroso?

Recordemos aquella "vivisectio", lanzada como un anatema fulminante por un célebre teólogo... Recordemos también la renovación, quizá rectificación, llevada a cabo últimamente en el criterio de ciertos teólogos con la llamada "inspiratio psychologica", que, aunque suele presentarse tan sólo como protesta y pregón alzado contra la *suggestio y dictatio verborum*, y contra la *inspiratio determinans*, fecundada no obstante por esta teoría de la causalidad instrumental, pudiera ser el puente de enlace entre las dos opiniones adversas.

No es por cierto necesario que todas y cada una de las palabras materiales de la Sagrada Escritura sean *charismatice a Deo in individuo determinata* porque esta proposición es muy distinta de esta otra: *Omnia et singula verba sunt divinitus inspirata*, que es lo que afirman los partidarios de la instrumentalidad integral. Pero no basta la influencia del juicio práctico del entendimiento *in ipsam materialem elocutionem* ni aún *charismatice* iluminado y movido a escribir, porque quedaría intacta la moción intrínseca de la voluntad y mutilada la inspiración psicológica.

Nada por tanto de presiones ni determinaciones. Nada de estriencias ni desafinaciones. Nada de sugerencias mecanicistas, sino todo el hombre, dulce y eficazmente, *fortiter et suaviter*, elevado y movido por Dios: "*utente illis S. Sancto velut si tibiam inflet tibicen*", que dice bellamente la "Legatio pro Christianis".

f) Así entendido el hecho de la inspiración, nada tiene que temer la libertad del escritor, porque así como nadie niega que queda libre en la inspiración de las sentencias, tampoco hay razón alguna para que pierda la libertad en la inspiración de las palabras, puesto que la libertad del hagiógrafo no consiste en poder elegir estas o aquellas palabras, sino en la indiferencia esencial de una facultad *ad utrumque contradictionis extremum*, para poner el acto o no ponerlo. Es verdad

que no sabemos *cómo* el hagiógrafo es libre bajo la inspiración divina, pero sabemos que *lo es*. Luego se suman aquí dos faltas de lógica. Primera. Se niega la libertad del hagiógrafo cuando se trata de la inspiración de las palabras, y se admite cuando se trata de la inspiración de las sentencias. Segunda. Se concluye de la negación del *modo* a la negación de la *realidad*: no sé cómo es libre; luego no es libre. Ninguna de las dos cosas es admisible.

Y si la libertad psicológica no padece, es indudable que podemos aquí aplicar con todo rigor la causalidad instrumental, y afirmar sin rebozo ni cortapisas de ningún género que el escritor sagrado al ejercer sus funciones de autor humano ejerce en esa misma medida las que le competen como instrumento de Dios—*non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam, que dicit Santo Tomás*—, y las ejerce *simul*, porque obra con la virtud comunicada por la causa principal y con la virtud propia aplicada por la causa principal, y por tanto, psicológicamente, en el hagiógrafo, son algo *uno*, homogéneo, continuo, vivo y orgánico, no desarticulado y fragmentado.

g) A nuestro modo de ver, aquí está la clave de la explicación: no negar la instrumentalidad cuando empieza la libertad, sino mantenerla íntegra en todo el proceso. Así como en el instrumento mecánico percibimos *quasi ad sensum* las dos acciones: la formalmente instrumental, que ejerce, no con la virtud propia, sino con la virtud recibida del agente principal, y la que ejerce por virtud y forma propia, y no se las puede separar, sino que no ejerce la instrumental sino ejerciendo la propia, así también en el instrumento libre hay dos acciones, una que le compete como subordinado *transeunter* a la causa subordinante o principal, y otra que le compete por su propia naturaleza de ser libre, y tampoco esta acción se escapa ni puede escaparse a la del principal agente. Por la primera, la acción de Dios en el hagiógrafo no es una simple dirección, como se ve, sino una verdadera moción, un influjo real y positivo. Por la segunda, también el escritor sagrado resulta realmente accionado y movido, no simplemente dirigido. El carpintero mueve la sierra en el “hacer la mesa” y la mueve en el “cortar”. Dios mueve al escritor en el “hacer un libro humano-divino” y lo mueve en el “escribir”. Cortar y hacer la mesa: dos acciones *per modum unius* de un proceso necesario. Escribir y hacer un libro sagrado: dos acciones *per modum unius* de un proceso libre.

Insistiendo en el ejemplo clásico de *scindere* y *facere lectum*, no podemos afirmar con exactitud que la acción de *scindere* sea una acción simplemente dirigida por el artífice sino que hasta *ad sensum* notamos que la sierra va cortando y dividiendo la tabla, real y verdaderamente

accionada en pleno sentido físico por la mano del carpintero, y cortando y dividiendo con la sierra va éste imprimiendo la forma preconcebida. Luego el mismo sentido, en cuanto puede, nos dice que no sólo la forma del lecho—y dígase lo mismo de cualquier forma artística—es efecto del artífice, sino con la misma evidencia nos dice que es efecto de la sierra, así como nos dice que el cortar o dividir de la sierra es a la vez acción de la sierra y acción del carpintero, aunque de diversa manera.

El libro sagrado es como una obra de arte. Dios lo concibe y lo realiza por medio del hombre. Dios es el artista. El hombre es la sierra, el instrumento. En este instrumento hay dos acciones: una que le conviene como instrumento elevado por Dios para producir su obra, que es divina o inspirada; otra que le pertenece como hombre, es decir, por su forma propia, que es la naturaleza humana. No cabe duda que la primera acción es de Dios y es del hombre. ¿Cabe que lo sea también la segunda? Nosotros preguntaríamos de otra manera. ¿Cabe que no lo sea? No se trata de si la naturaleza humana es de Dios, ni si lo es la facultad, se trata de si esta acción concreta, por la cual el hombre realiza de su parte la obra de Dios en la escritura de un libro sagrado, es o no de Dios. ¿No es de Dios? Tenemos desvinculada la causalidad instrumental. En cuanto a esto, el hombre sería el autor principal de la Escritura con todas las consecuencias señaladas y que pudieran señalarse admitiendo un mismo libro con dos autores principales. ¿Es de Dios? Tenemos afirmada, plena y victoriosa la causalidad instrumental en la composición del libro sagrado. El hombre, y por tanto, su libertad una vez más en manos de la omnipotencia de Dios.

“Si el acto, pues, es de Dios, ¿cómo se explica que sea libre? Si es de Dios, es causado y movido por Dios, no por el hagiógrafo, y si es movido por Dios en este acto el hagiógrafo no se mueve a sí mismo y por lo tanto no es libre”.

Hace siglos que está propuesta la dificultad y hace siglos que está resuelta. Cuando una cosa mueve a otra, puede tener antes otra que la mueva a ella y que le dé el mismo “mover” con que se mueve. De la misma manera, cuando una cosa se mueve a sí misma, puede ser movida por otra que le dé “este mismo mover” con que se mueve a sí misma. Luego así como no repugna a la libertad humana el ser movida por Dios, tampoco repugna a su acto el ser movido o producido por Dios, y por tanto no repugna al acto libre del autor inspirado el ser movido o producido por Dios inspirante.

h) Hasta aquí creemos que debe llegar en buena lógica la teoría de la instrumentalidad aplicada a la inspiración bíblica. No decimos que sea la única explicación posible, pero, dentro de las nociones y princi-

pios escolásticos comúnmente recibidos, nos parece la mejor. Y con respecto a las enseñanzas o normas dictadas por la Iglesia, según los citados documentos, la más segura. Tampoco negamos de plano que se pueda intentar otra aplicación. Mirando a la historia de los errores que sobre la inspiración cundieron, a las explicaciones inadmisibles por exceso o por defecto, y a las recientes disquisiciones sobre el valor de la "Moderna teología", cuestión cuya solución pudiera orientar la nuestra, el intento parece empresa aventurada: como se dice vulgarmente, habría que andarse con pies de plomo...

## II

### ¿SE TIENE QUE RECORTAR LA INTENCION INSPIRATIVA DE DIOS POR EL CONOCIMIENTO E INTENCION DEL HAGIOGRAFO

a) Brevisísimamente, diremos que aceptando en toda su amplitud la causalidad instrumental, la contestación es una conclusión de lo expuesto. En la onda luminosa de la inspiración, no se dá el fenómeno de la interferencia. La creatura, libre o no libre, jamás puede invadir la esfera de su creador: se mueve y es movida en su propia esfera, con su naturaleza y modos característicos, y se mueve y es movida en la esfera divina, también conforme a su condición propia, en la *elevación transeunte*. El instrumento, libre o necesario, nada pierde en manos de su creador, idéntico en su naturaleza, en su integridad, en sus mismos defectos, que no reconocen causa eficiente sino deficiente, es decir la deficiencia de su propio sujeto. Y por tanto, lejos de recortarse en manera alguna la intención inspirativa de Dios, quién tiene que recortarse es el conocimiento e intención del hagiógrafo, como ser finito y deficiente, tanto en el orden de ser como en el orden de conocer, en la sustancia y en los accidentes, lo mismo activa que pasivamente, conforme al conocimiento e intención del Autor principal.

b) Claro que sin misterio no queda el *modo* como Dios inspira al hombre; pero, con otro concepto de inspiración, ¿desaparecería el misterio?

Fijémonos en un dato. ¿Desaparece el misterio, en los que recortan el concepto de instrumentalidad para recortar después la intención inspirativa de Dios? ¿Es acaso más fácil de encontrar la armonía deseada, entre los que llevan el "recorte" a la causa principal que entre

los que recortan el instrumento? ¿Por qué no ha de llegar el Autor principal a donde llega el instrumento, excepto lo que signifique defecto, y el instrumento a donde llega el Autor principal, excepto cuando la naturaleza de Este o una prueba o indicio cierto de su voluntad en el caso concreto exige otra cosa, y nos señala positiva o negativamente el límite de su instrumento?

Si, pues, el misterio que encierra el hecho psicológico-divino de la inspiración ha de quedar intacto no vale la pena de cercenar el concepto de instrumentalidad suspendiendo la dialéctica, y aunque con un tipo de secretario redactor, más bien que instrumento verdadero al modo de ciertos libros o documentos humanos, guardando las normas de la *Commissio de Re Biblica*, y las demás normas, pudiera quizá salvarse la inspiración divina y explicarse más fácilmente la libertad del hagiógrafo en la composición del libro, y por tanto, bajo este aspecto, desapareciese el misterio, no parece buen método, por tener un misterio menos, renunciar al derecho estricto de la verdad y de la lógica. Misterios abundan fuera de la Teología y de la Escritura, y a la misma luz del día. Por eso, ante el afán desmedido de aclarar misterios, exclamaremos con un veterano maestro: "*Oh felices homines, quibus non nisi Ecclesiae mysteria credenda sint!*".

NOTA. — Autor principal que sirvió de guía: S. Tomás, S. Teología 3.<sup>a</sup> parte, cuestión 62, a. 1.<sup>o</sup>, 4.<sup>o</sup>, 1.<sup>a</sup> parte, cuestión 8.<sup>a</sup> a. 2.<sup>o</sup>, cuestión 19, a. 8.<sup>o</sup> c. 45, a. 5.<sup>o</sup>, s. contragentiles, libro 2.<sup>o</sup>, a. 21, libro 3.<sup>o</sup>, c. 67, 70 y 89 y de potentia c. 3.<sup>a</sup>, a. 7.<sup>o</sup>.



FERNANDO SEBASTIAN, C. M. F.

De los PP. Claretianos de Vallis (Tarragona)

INTERPRETACION TEOLOGICA DE LA INSPIRACION

## SUMARIO

- I. — Explicaciones posibles de la inspiración.
  - A) Coordinación.
  - B) Subordinación.
  
- II. — La inspiración, instrumentalización del hagiógrafo.
  - A) Desde Dios.
  - B) Desde el hagiógrafo.



**L**A necesidad de una comprensión más profunda de la Biblia y de un fundamento sólido para la nueva y prometedora Teología bíblica han puesto a los exégetas y teólogos frente al arduo problema del sentido pleno. Pero para algunos este sentido pleno es imposible dentro de la noción actual de inspiración y sentidos bíblicos. Si el sentido pleno de la Escritura Santa es incompatible con la explicación instrumental de la inspiración, una de dos: o hay que rechazar la posibilidad del sentido pleno como sentido escriturístico o explicamos la inspiración de otro modo más profundo y más ajustado a la realidad.

Planteado así el problema nuestro trabajo tiene por fin lo siguiente: Demostrar que solamente por la causalidad instrumental se puede explicar la inspiración, en primer lugar; y después, tratar de profundizar algo en esta explicación.

Como punto de partida y piedra de toque es preciso tener bien clara la noción de inspiración enseñada por el Magisterio Eclesiástico. De ella han tratado principalmente los Concilios Florentino, Tridentino y Vaticano. Posteriormente los Sumos Pontífices con las Encíclicas "Providentissimus Deus", "Spiritus Paraclitus" y "Divino Afflante Spiritu". Renunciamos a aducir y discutir estos textos, pues son de todos conocidos y no es el carácter de estas comunicaciones el elaborar tratados completos del tema, sino más bien el de presentar y valorar aspectos nuevos del mismo.

Creo que todos estamos de acuerdo en aceptar que el concepto de inspiración tal como se encuentra expuesto en el magisterio es el siguiente: La inspiración es una moción sobrenatural con la que Dios

mueve a los hagiógrafos para que conciban y expresen infaliblemente todo y sólo lo que Dios quiere. Mediante esta acción, Dios se constituye autor y responsable de toda la obra.

Este es el lugar oportuno para advertir, antes de entrar en el desarrollo del trabajo, que la doctrina, que considera a Dios como a autor principal y al hagiógrafo como autor instrumental está muy arraigada en las enseñanzas de los Padres, de los teólogos y aún en las del mismo Magisterio; tanto que el Padre Bea, cuando trata de definir los campos entre lo que hay en esta cuestión de seguro y de sujeto a discusión, dice: *Ex hoc conspectu historico apparet elementa sequentia esse communia omnibus:... d) Deum esse auctorem principem, hominem instrumentum factum est saltem fidei proximum, si non est de fide*" (1). Por lo cual solamente unas razones muy poderosas podrán justificar el abandono de esta doctrina, sin ellas sería una peligrosa temeridad.

Tenemos, pues, como base de nuestro raciocinio la enseñanza del magisterio, incuestionable, de que Dios y el hagiógrafo son autores del libro inspirado, que Dios se hace autor del libro sagrado mediante la inspiración del hagiógrafo y que la obra es, toda ella y propiamente, divina, pues de lo contrario no sería infalible (2).

Traduciendo estas expresiones al lenguaje filosófico se trata de una sola cosa, el libro sagrado, efecto a la vez de dos causas totales. El problema es ver cómo se han entre sí estas dos causas, de manera que puedan causar ambas un solo efecto.

## I

### EXPLICACIONES POSIBLES DE LA INSPIRACION

Todos han de admitir que estas dos causas, Dios y el hagiógrafo se unen de tal manera que puedan producir un efecto único y común. Mas la divergencia puede estar en explicar el modo de esta unión necesaria entre las dos causas: Todas las opiniones se han de reunir en dos grandes grupos: en uno las que expliquen esta unión por mera coordinación, en otro las opiniones que pongan entre ambas causas una subordinación.

(1) *De Sacrae Scripturae Inspiratione*. Romae, 1935, núm. 21.

(2) Cfr. *Concil. Lugd.* E. B. núm. 26, *Florent.* E. B. núm. 32; *Trid.* E. B. núm. 42, 45; *Vat.* E. B. núm. 62, 64. *Provid.* E. B. 66, 109, 110. *Spiritus Paracl.* E. B. 461.

## A) COORDINACIÓN

No son pocos los autores que han intentado explicar la inspiración por una mera coordinación de ambas causas. Podemos dividir sus opiniones en tres grupos para facilitar nuestro análisis:

- 1) Inspiración antecedente.
- 2) Inspiración concomitante.
- 3) Inspiración subsecuente.

Fácilmente se demuestra la insuficiencia de la primera y de la última. La inspiración antecedente, ya se entienda como dictación verbal o como una donación de los conceptos que después el hagiógrafo ha de coordinar y expresar a su gusto, confunde la inspiración con la revelación y no salva la verdadera eficiencia física de Dios sobre el libro. La posición más extremada dentro del grupo de la inspiración subsiguiente, que es la de Haneberg, fué condenada por el Vaticano (3). Las demás, aunque más mitigadas, tampoco salvan la verdadera eficiencia de Dios. Por una mera aprobación no puede hacerse autor de la obra aunque de garantía a su veracidad. El libro inspirado no sería obra de Dios, como no lo es el sermón de un taumaturgo que hace milagros, aprobación de Dios, para demostrar la verdad de su doctrina. No es lo mismo autoridad divina que origen divino.

Queda pues, como único modo de coordinación posible la coordinación concomitante. Esta actuación concomitante de Dios no puede ser una mera asistencia extrínseca por la que Dios impide el error en el trabajo del hagiógrafo, ya que esta es la posición de Jhan condenada también por el Vaticano (4).

Se requiere una coordinación que, aunque concomitante sin subordinación, suponga una coincidencia intrínseca entre ambas causas, ya que sin ella no se puede explicar la verdadera eficiencia de ambas en un solo efecto. Es cuestión de ver si es posible esta coincidencia intrínseca como una mera coordinación sin incluir verdadera subordinación de las causas entre sí.

Previamente es preciso recordar la noción exacta y esencial de causa. Causar, en general, en cuanto noción común a todas las causas, es comunicar un acto al efecto por medio de la propia operación (5).

Ahora se nos presenta el problema de dos causas que mediante su operación han causado, actuado, un solo efecto común y totalmente.

(3) E. B. núm. 64.

(4) E. B. núm. 64.

(5) *Cont. Gent.* lib. II, c. 21, 3; *De Potentia* 3, 1.

Por lo tanto ambas operaciones se han tenido que unir de alguna manera real para producir un solo efecto. ¿Puede salvarse todo esto con una mera coordinación de las causas y de sus operaciones?

El que las causas actúen coordinadamente quiere decir que sus acciones conservan la propia individualidad e independencia. Ahora bien este conservar la propia individualidad e independencia de las acciones excluye la verdadera unión física entre ambas, ya que de unirse lo habrían de hacer como se unen las cosas espirituales entre sí, es decir, mediante la actuación de la inferior por la superior, o, lo que es lo mismo mediante la participación de la superior por la inferior.

Por tanto si en una mera coordinación de las operaciones no hay esta unión para la causación del efecto común habría que haber dos actuaciones, luego dos efectos. En el juicio habría dos partes, una humana y otra divina, en oposición a las enseñanzas de la Iglesia, según la cual el juicio es total y específicamente divino. Además en esta posición no se puede explicar lo que dice León XIII es decir, que Dios mediante la inspiración mueve a los hagiógrafos para que conciban el juicio. Aquí Dios no mueve sino que completa la concepción del juicio naturalmente hecha.

Con todo lo cual parece que queda demostrado que no se puede explicar el concepto de inspiración que nos da el magisterio por una mera coordinación de las acciones de Dios y del hagiógrafo; sino que es necesario poner una verdadera subordinación de ambas, pues de otra manera no puede haber verdadera unión física entre ellas.

## B) SUBORDINACIÓN

Únicamente admitiendo una verdadera subordinación de la acción del hagiógrafo a la de Dios es posible la unión física y real entre ambas acciones necesaria para salvar la unidad del efecto. Mediante ella se forma una acción completa con dos virtualidades distintas, la humana y la divina. Por tanto el efecto será único, pues hay una sola acción, pero será virtualmente doble, humano y divino: Todo humano y todo divino, pero bajo distintos aspectos. Es del hagiógrafo porque está hecho en virtud de su acto intelectual y expresado en conceptos humanos; de Dios porque está producido por la participación de su lumen divino, recibido sobrenaturalmente y vialmente en el entendimiento del hagiógrafo. Esta parece ser la explicación que ajusta mejor al sentido obvio de las palabras de la definición de León XIII.

Pero esto no es más que la causalidad instrumental expuesta en lo que tiene de más íntimo y de más cierto: una causa principal que con-

sigue un efecto utilizando para ello la operación de una causa inferior mediante la elevación de su virtud propia.

Por lo tanto, si solamente podemos explicar la inspiración como una instrumentalización del hagiógrafo, es preciso estudiar lo más profundamente que podamos esta teoría para ver si en realidad es incompatible o no con la existencia de un sentido pleno en la Escritura.

## II

### LA INSPIRACION, INSTRUMENTALIZACION DEL HAGIOGRAFO

Ante todo, advertamos que no es nuestro intento, ni lo permitiría el fin del trabajo realizar una exposición completa de esta teoría, por otra parte sobradamente conocida, sino únicamente exponer su núcleo, aclarar los puntos más esenciales.

En esta cuestión es preciso conjugar la teoría del conocimiento con la de la causalidad instrumental. Como se trata de conseguir un efecto formalmente intelectual, la elevación sólo se realiza propia y directamente en el entendimiento del hagiógrafo, dentro del ámbito intelectual, en el acto en el que propiamente reside la verdad: en el juicio. La locución es clásica, no en la "acceptio rerum", sino en el "judicium de rebus acceptis"; y también sobre el juicio teórico y no sólo sobre el práctico porque la inspiración se da a los hagiógrafos "ut recte mente concipiant", como dice León XIII.

Sin perder de vista la unidad del acto productor del juicio inspirado, llamémoslo inspiración en sentido complexivo para simplificar, lo consideraremos desde Dios y desde el hagiógrafo.

#### A) DESDE DIOS

Es una acción ad extra, un concurso extraordinario a fin de producir un juicio divino mediante un acto intelectual humano, para manifestar a la humanidad las ideas divinas. Podíamos hacer un paralelo entre la inspiración y el conocimiento ordinario. Dios concurre a todas las operaciones intelectuales de los hombres comunicándoles de una manera natural y limitada su lumen. Esta comunicación está limitada a los modos humanos impuestos por la ciencia, es específica y únicamente humana. En el caso de la inspiración se da todo esto, porque el hagiógrafo es verdadero autor del juicio pero se da algo más, porque es

necesario que Dios también sea autor de ese juicio, y autor principal. Por lo tanto se ha de dar una comunicación de la intelectualidad divina no circunscrita a los modos humanos, sino de orden sobrenatural.

Hemos separado los dos aspectos, natural y sobrenatural, aunque los dos están en la realidad unidos físicamente formando un solo acto propia y específicamente divino, que es a la vez humano, en cuanto recibido en un entendimiento humano y expresado en unos conceptos humanos.

De este modo queda formada la causa inmediata del juicio bíblico. Ordinariamente nos fijamos más en el aspecto instrumental-humano y decimos que el juicio inspirado es efecto del entendimiento del hagiógrafo bajo la acción elevante de Dios. Es cierto, pero esta expresión tiene el peligro de que nos engañemos un poco poniendo demasiado en primer término el papel del instrumento. Quizás sería ventajoso alterar la perspectiva y decir que el juicio bíblico es efecto de una operación intelectual divina, de una idea en cuanto comunicada al entendimiento del hagiógrafo, porque la causa principal, la causa propiamente dicha del juicio bíblico, es Dios, quien lo realiza utilizando para ello el entendimiento del hagiógrafo. Sin embargo, es preciso mantener el equilibrio para no caer en el dictado.

Y esto no es del todo inútil, porque esta postura, para saber si un sentido es bíblico no hay que preguntar si lo ha conocido o intentado el hagiógrafo, sino si lo ha juzgado Dios y expresado en la Escritura. Aunque después se hayan de estudiar los límites de la acción de Dios partiendo de la correlación entre la acción principal y la acción instrumental.

#### B) DESDE EL HAGIÓGRAFO

Desde el punto de vista del hagiógrafo la inspiración es una elevación de su entendimiento recibida en orden a emitir un juicio divino. En el momento de pasar su entendimiento posible al acto, recibe, junto con el concurso natural, una elevación sobrenatural, una participación del lumen divino por la que queda como divinizado, actuado en un acto intelectual de orden divino.

Este es el lugar más apropiado para tratar una cuestión interesante y de gran transcendencia, la de la extensión de las acciones de Dios y del hagiógrafo. Es principio fundamental en la teoría de la causalidad instrumental que el instrumento no ejerce su acción instrumental sino actuando su virtud propia. O lo que es lo mismo, que la acción del agente principal no llega más allá de donde llega la del ins-

trumento. Las consecuencias de estas afirmaciones en el problema de los sentidos bíblicos son decisivas, por eso es conveniente examinarlas y aquilatarlas un poco.

Únicamente haremos tres observaciones:

1.º Es cierto que no se ejercita la acción participada sino actuando la propia, de lo cual se deduce que la acción del agente principal no puede tener otro objeto que el que tenga el instrumento. Entendido en este sentido, el principio es completamente cierto. Pero hay un peligro, y es, el de entenderlo en el sentido de que la acción del agente principal, dentro del objeto común, no llega más allá de lo que llega el instrumento; es decir, entender la mensuración de la acción principal por la instrumental, no sólo en el orden cuantitativo, sino también en el cualitativo. Y entonces es falso, porque en los conceptos mismos de agente principal e instrumental, entra el que la acción principal alcance una actividad más íntima y superior a la del hagiógrafo, de lo contrario no habría verdadera elevación y confundiríamos el concepto de instrumento con el de causa segunda.

En resumen: Dios sólo juzga lo que juzga el hagiógrafo, pero su acción es más profunda y más perfecta que la del hagiógrafo.

2.º Del fin de la inspiración se deduce que la acción instrumental del hagiógrafo es juzgar. Luego no el conocimiento, sino el juicio es lo esencial en la acción del hagiógrafo. Todo lo juzgado por el hagiógrafo está afectado por su acción instrumental, aunque no esté conocido. El conocimiento sólo es necesario en cuanto condición para el juicio.

El papel del hagiógrafo es "humanizar" las ideas transcendentales de Dios. Todo lo que está contenido en los juicios del hagiógrafo está juzgado por Dios y juzgado humanamente, pues está expresado en conceptos humanos.

3.º También es conveniente notar la objetividad del conocimiento. Como los actos del entendimiento responden a la realidad, lo juzgado por ellos son las realidades, no los conceptos, que no son sino medios de unión entre el entendimiento y la realidad. Dios nos revela la verdad existente, no una serie de verdades lógicas. Por lo tanto el juicio del hagiógrafo corresponde a la conexión entre dos realidades, que está expresada en su juicio en virtud de la misma objetividad de dos conceptos, y aún independiente del grado de su conocimiento.

El los conoce a su manera, pero la realidad es como es. No hay que olvidar que el principal responsable de los juicios inspirados no es el hagiógrafo sino Dios, autor principal y propio de todos ellos. Así como es la acción de Dios la que especifica el juicio, de lo contrario no sería

infalible, así también ha de ser, en cierto modo, la que lo conmensure, que al fin y al cabo especificar no es sino conmensurar.

Esto es lo que hemos creído expresar aquí para estudiar después si se puede admitir desde la interpretación instrumental de la inspiración la existencia de un sentido pleno, inspirado en la Sagrada Escritura.

NOTA.—Esta comunicación y la siguiente, “inspiración, causalidad instrumental y sentido pleno” forman un solo trabajo elaborado en colaboración por los dos autores. El carácter de estas comunicaciones hizo que se dividiera en dos y redactara cada uno, una de las dos partes.



PEDRO FRANQUESA, C. M. F.

De los PP. Claretianos de Valls (Tarragona)

INSPIRACION, CAUSALIDAD INSTRUMENTAL  
Y SENTIDO PLENO

## SUMARIO

Introducción.

Tesis: La inspiración explicada por causalidad instrumental no supone el conocimiento total por parte del hagiógrafo de lo que haya querido decir Dios.

Pruebas:

- I. — Por el concepto general de inspiración.
- II. — Por la naturaleza de la causalidad instrumental.
- III. — Por el contenido real de los conceptos.
- IV. — Como confirmación, por la tendencia a ver sentidos ocultos en la Biblia.

Conclusión.

## INTRODUCCION

**S**E ha repetido en todas las formas y en todos los tonos que la noción de sentido pleno está por elaborar y que es imposible ponernos de acuerdo respecto de su posibilidad, naturaleza y ventajas hasta que convengamos en una noción común. Todo ello puede ser cierto, sin embargo, de los trabajos publicados acerca del tema, creemos se deduce una noción bastante clara de lo que se entiende por sentido pleno. No decimos de lo que es, porque nuestro estudio se limita a probar que el sentido pleno, según la noción más común, es posible y es sentido bíblico. Ahora no queremos tocar ni el hecho de su existencia ni su naturaleza. Es preciso tener presente el carácter concreto de estas notas para centrar el tema y para no querer ver lo que no hay. En la discusión que siguió a su lectura se argüía con frecuencia partiendo de otros conceptos o del hecho de la existencia del sentido pleno. Nuestro estudio responde a la cuestión siguiente: El sentido pleno tal como lo definimos a continuación es posible explicando la inspiración por causalidad instrumental, y si de hecho en algún caso existe, es sentido bíblico.

La noción comúnmente admitida y que creemos es también la más exacta podemos proponerla diciendo que sentido pleno es: el sentido que Dios intenta expresar por las palabras del hagiógrafo sin que éste la entienda ni intente explícitamente.

Las otras nociones son parciales y no plantean todas las dificultades que supone la existencia y valoración del sentido pleno tal como lo hemos definido. Partiendo, pues, de esta definición afirmamos que el sentido pleno es posible y es sentido bíblico.

Para la argumentación supondremos los principios anunciados en la comunicación *Interpretación teológica de la inspiración*. Para no ser excesivamente difusos nos limitaremos a insinuar unas ideas siguiendo un plan rigurosamente escolástico y esquemático. Dada la complejidad del tema, en el que hay que conjugar varios conceptos, el querer ser breves y presuponer nociones quizá no favorezca a la claridad, pero si quedan algunos puntos o afirmaciones que exigirían pruebas o mayor exposición, creemos que quedará patente la línea general de nuestra argumentación y con ello se podrá juzgar de su actitud para esclarecer el punto propuesto. Por otra parte se podrá proceder, con orden y exactitud en la discusión centrando con facilidad el tema, principio o argumentación sobre el que verse la dificultad.

Propuesta la noción de sentido pleno proponemos la siguiente tesis que intentaremos probar:

TESIS: La inspiración explicada por causalidad instrumental no supone el conocimiento total por parte del hagiógrafo de lo que haya querido decir Dios. Por tanto la inspiración puede llegar a lo que no ha conocido el hagiógrafo, pero ha intentado Dios. Luego el sentido pleno es posible desde la teoría de la causalidad instrumental y es sentido bíblico.

#### EXPLICACIÓN DE TÉRMINOS

Entendemos la causalidad instrumental como elevación intrínseca del instrumento, para afrontar la dificultad en toda su crudeza. En efecto esta elevación intrínseca supone más de tendencia y unión con la causa principal y por lo tanto ofrece mayor dificultad para explicar la instrumentalidad racional, ignorando el instrumento lo intentado por la causa principal. Si es elevación intrínseca del entendimiento del hagiógrafo parece obvio que haya conocimiento por parte del hagiógrafo de todo lo que Dios intente decir.

Ahora bien, creo ha quedado claro en la comunicación anterior que la instrumentalidad de la inspiración hay que explicarla por elevación intrínseca. En la inspiración bíblica se unen para producir un único efecto las facultades intelectivas de Dios y del hagiógrafo. Para comprender esto es preciso tener claras y precisas las nociones sobre la naturaleza de la participación ontológica en el orden del ser, a fin de poder juzgar de la posibilidad de la participación sobrenatural en el orden intelectual, que supone la explicación de la inspiración por causalidad instrumental. Pero adviértase que bastan las nociones metafísicas generales sin tener que entrar para nada en el terreno de las cues-

tiones disputadas en las escuelas sobre la premoción física, etc. Cuando se ha mezclado esta cuestión con la inspiración creemos se ha cometido el error de confundir una circunstancia extrínseca a la inspiración —Dios puede mover como quiera, y esto no afecta a la naturaleza de la elevación intelectual—, con la razón formal de inspiración, conduciendo con esto la cuestión de la inspiración por callejones estrechos y sin salida.

La cuestión de la inspiración supone las grandes cuestiones de la metafísica como supone las de la psicología, pero no depende de la solución de disputas de escuela, muchas de ellas sin grandes consecuencias posteriores.

Al desarrollar más en particular estos puntos insistiremos en ellos, pues, en las largas discusiones que siguieron a la lectura de esta comunicación, nos pareció que se tendía con frecuencia a prescindir de la explicación filosófico-teológica por parte de algunos y que otros tendían instintivamente a tomar una posición minimista, que les imponían, quizás, sus ideas filosóficas. Considerando todos los aspectos creemos que hay que empezar por precisar los conceptos filosóficos, pero sin limitarnos a nuestra pura razón, pues tratamos de una intervención especial de Dios que por tanto es sobrenatural. Es causalidad de Dios y del hombre y de ninguno de ellos independientemente del otro y por tanto es un género de causalidad especial que debemos fundar según los datos que nos proporcione la revelación y que aquí presuponemos.

### DIVISIÓN

La tesis aun cuando tiene dos aspectos se centra en la primera proposición. Por esto enfocamos directamente a ella las pruebas haciendo después la aplicación a modo de corolario a la segunda parte de la afirmación.

*La inspiración explicada por causalidad instrumental no supone el conocimiento total, por parte del hagiógrafo, de lo que haya querido decir Dios.*

### PRUEBAS

- I. Por el concepto general de inspiración.
- II. Por la naturaleza de la causalidad instrumental:
  - a) la causa principal tiene una acción más amplia que la causa instrumental.
  - b) Ser instrumento racional no supone conocimiento total.
  - c) Tampoco supone intención total.

III. Por el contenido real de los conceptos.

IV. Como confirmación, por la tendencia a ver sentidos ocultos en la Biblia.

## ARGUMENTOS

### I. POR EL CONCEPTO GENERAL DE INSPIRACIÓN

El Magisterio al señalar las notas esenciales de la inspiración nunca ha puesto entre ellas la necesidad de que el hagiógrafo conozca todo lo intentado por Dios, a pesar de que en los documentos eclesiásticos late la idea de explicar la inspiración por causalidad instrumental. No creemos pueda ponerse en duda que el magisterio al señalar los elementos constitutivos de la inspiración tenía en la mente la explicación por causalidad instrumental. Basta recordar la historia de la evolución del concepto de inspiración y se verá que casi todos los testimonios coinciden en estos dos puntos: Dios es autor del libro sagrado, el hombre es instrumento en las manos de Dios. Las comparaciones son múltiples: La lira, la flauta, la cítara, etc... San Agustín utiliza la comparación del Cuerpo Místico y dice que el hagiógrafo viene representado por las manos. León XIII, que estructuró todo lo anterior para darnos la noción clara y exacta, después de citar al Concilio Vaticano, que supone así mismo la causalidad instrumental (como puede verse en las notas que acompañaban y explicaban el esquema), dice que Dios de tal modo movió a los hagiógrafos, sus instrumentos, que no podían cometer error. Ahora bien, el Magisterio al hablarnos del hagiógrafo como instrumento—y con ello de la causalidad instrumental—entiende aplicar a la inspiración la noción vulgar. No creemos canonizar a ninguna sentencia de escuela, aunque se podrían encontrar argumentos a favor de la posición tomista en el gran restaurador del tomismo. Pues bien, León XIII, al señalarnos los elementos integrantes del concepto de inspiración, a pesar de que como decíamos, parece tenía en la mente el concepto de instrumentalidad tomista, no se preocupó para nada de señalarnos el conocimiento, por parte del hagiógrafo, en cuanto instrumento racional, de lo intentado por Dios, causa principal.

Siguiendo en la misma línea decimos que ni la noción vulgar de instrumentalidad, ni la de ninguna escuela exige en el instrumento cuando es racional conocimiento de todo lo que quiere decir la causa principal. Luego el hagiógrafo en cuanto es instrumento racional no debe conocer todo lo que Dios quiere decir cuando obra movido por el influjo inspirativo.

Esta afirmación punto clave del argumento intentaremos probarla a continuación. Respecto de la primera parte de la menor, es claro que, si el Papa al aplicar la causalidad instrumental a la inspiración hubiera querido darle un sentido distinto del que comúnmente se tiene, debía advertirlo para no engendrar confusión. No nos consta lo hiciera. Luego...

Por otra parte, al demostrar que el sentido pleno es bíblico veremos como en él se cumplen todos los elementos esenciales de la inspiración, tal como nos viene descrita por León XIII en la "Providentissimus Deus" y exigen las afirmaciones de los Concilios.

## II. POR LA NATURALEZA DE LA CAUSALIDAD INSTRUMENTAL

Centrando más la cuestión decimos que la inspiración explicada por causalidad instrumental no sólo no obsta para que Dios pueda decir algo que el hagiógrafo no percibe, sino que esta explicación supone esta posibilidad; o sea vamos a probar por la teoría de la causalidad instrumental que pudo decir más de lo que entendía el hagiógrafo; pero antes hemos de hacer unas observaciones que nos ayudarán a precisar conceptos y a evitar confusiones.

En primer lugar no podemos desvincular el sentido pleno del sentido literal, ya que forman un solo sentido y expresan una sola realidad, a veces compleja, contenida en la fórmula formulada por el hagiógrafo.

Otro punto que no puede olvidarse es que en toda causalidad instrumental, lo formal, lo especificador, viene de la causa principal, que es la verdadera causa del efecto y la última responsable de todo él. En consecuencia ella debe tener el conocimiento y la conciencia total.

Todavía podríamos advertir, aunque volveremos después sobre ello, que quizás algunas veces confundimos lo que sólo es criterio cognoscitivo con el elemento constitutivo. El conocimiento del hagiógrafo es criterio y no entra en la esencia del constitutivo "bíblico".

Ahora podemos ya comenzar a desarrollar las pruebas.

a) *La causa principal tiene una acción más amplia que la instrumental:*

La causa principal es siempre de un género superior, ya que ha de actuar a la causa instrumental; por tanto su virtud es más amplia. Ahora bien, la causa instrumental se ha a la causa principal como potencia a acto; luego cuanto superior sea el acto mayor será el efecto producido por medio de la causa instrumental, la cual obra con su virtud propia, dentro de su especie; pero elevada por la causa principal. Esta relación de potencia a acto, para la cual las dos causas han de

estar con el mismo género próximo o sea en un mismo orden conmensurativo, es únicamente en orden a producir la acción o efecto propio de la causa instrumental. Sobre este efecto viene la elevación de la causa instrumental y en esta elevación ya no se han como potencia a acto, en sentido riguroso, de modo que hayan de estar en el mismo género, sino que la causa principal produce su efecto propio limitada únicamente por la necesidad de usar del efecto del instrumento y de salvar la naturaleza de instrumento en la cooperación que debe prestar éste a la causa principal para la producción del efecto total. Un efecto de esta elevación sin conmensuración a la naturaleza específica, lo tenemos en la elevación sobrenatural de la gracia. Los actos naturales pasan a ser sobrenaturales, de humanos pasan a divinos por participación.

La virtud o potencia—cuando hablamos de virtud, acción y efecto de la causa instrumental, entendemos lo mismo bajo diferentes aspectos—, de la causa instrumental hay que considerarla no en su última determinación concreta ontológica, sino en la modalidad en que se asume como instrumento. Así por ejemplo, al decir que Dios toma al hombre como instrumento entendemos que toma su virtud propia en cuanto hombre y no en cuanto ser, ni en cuanto animal, ni en cuanto intelectual, ni en ninguna de sus partes integrales.

Decimos esto para no obviar la dificultad que supone el ejercicio de la razón en lo que Dios quiere manifestar y que el hagiógrafo desconoce. Si arguyéramos desde la intelectualidad pura, quizá podríamos dar la solución—y esta parece ser la de algunos—de que no lo conoce explícitamente, pero que Dios de algún modo le da un vislumbre, una como intuición confusa, un conocimiento implícito, con lo cual vendríamos a negar el problema planteado. Se dice en la definición que el sentido pleno es el que Dios intenta y que el hagiógrafo no conoce, y se da la solución de que lo conoce de alguna manera.

Nosotros partiendo de que el hagiógrafo es instrumento racional afirmamos que en el ejercicio de su razón desconoce totalmente lo que llamamos sentido pleno, y que, sin embargo, respecto del mismo ejerce su acción instrumental racional, precisamente porque, al ser movido por la causa principal, sirve de medio, con su virtud propia instrumental, que es su razón, para que Dios produzca un efecto superior que no puede coartarse al modo esencial del instrumento, de tal forma, que pueda conocerse connaturalmente. Luego en toda causalidad instrumental se da un efecto superior al de la causa instrumental; efecto que ha pasado por ella sin conmensurarse a la misma.

A esta argumentación en cuanto aplicada a la inspiración puede oponérsele una objeción: y es que la acción superior de la causa princi-



pal se salva en la certeza o infalibilidad que da Dios al juicio del hagiógrafo sin que deba entrar para nada la mayor extensión del contenido verbal en cuanto conocido por Dios y por el hagiógrafo. Confesemos que esto puede ser verdad. Decimos que puede ser verdad, ya que si la superioridad de la acción de Dios en la inspiración debiera ser de mayor contenido en las palabras del hagiógrafo del que él ha conocido, por este mismo hecho afirmaríamos la necesidad del sentido pleno en toda la Escritura desde el momento que probáramos que Dios se servía del hagiógrafo como instrumento. Esto es absurdo. Luego la superioridad de la acción de Dios no es formalmente en el orden de querer Dios manifestar más de lo que entiende el hagiógrafo.

En cambio esta superioridad se salva siempre en la infalibilidad que confiere a cuanto dice el hagiógrafo.

Pero téngase presente, que nosotros no utilizamos este argumento para probar el hecho, sino la posibilidad, ni hemos deducido que la superioridad deba ser en este orden. Nuestra conclusión se limita a afirmar que se da en toda causalidad instrumental una superioridad en la causa principal. ¿De qué género es esta superioridad? Para determinarla debemos acudir de nuevo a la naturaleza de la inspiración o a la causalidad instrumental.

La inspiración, como entidad sobrenatural, ya que por ahora no tenemos de ella una revelación clara de su naturaleza, debemos determinarla por el fin para el cual se ha dado. Es lo que hace León XIII al darnos su definición. Ahora bien, según León XIII es iluminación... asistencia para que el hagiógrafo diga *todo y sólo* lo que Dios quiere, y esto de modo infalible.

En esta definición se distinguen fácilmente dos elementos esenciales: *decir lo que Dios quiere*, así en general para evitar distinciones que podrían parecer sutiles si descendiéramos a precisar el *todo y sólo* lo que Dios quiere, en orden a los aspectos que consideraremos a continuación; y decirlo de *modo infalible*. Decir lo que Dios quiere puede hacerlo el que recibe una revelación, un profeta, etc., sin necesidad de estar inspirado, por lo cual no puede señalarse este elemento como lo formal de la inspiración. Luego lo formal será desde el punto de vista bajo el que consideramos ahora la inspiración, el decirlo de modo infalible. Con esto confirmamos la conclusión anterior. Pero si el decir *todo y sólo* lo que Dios quiere no es lo formal de la superioridad de la acción de la causa principal respecto de la instrumental, nos deja, sin embargo, el camino abierto, pues el decir todo y sólo lo que Dios quiere forma parte esencial de la inspiración; y por tanto de la instrumentalización. Por tanto la superioridad de la causa principal, que neces-

riamente ha de caer sobre la parte formal, puede así mismo extenderse a la parte material, en nuestro caso a lo que Dios quiere decir por medio del hagiógrafo. En principio no se ve ninguna repugnancia ni dificultad en ello. Ahora bien, como quiera que, según procuraremos demostrar, no hay tampoco dificultad por parte de Dios, queda probado por el hecho de ser El causa principal; ni por parte del hagiógrafo, el cual, según veremos, no requiere conocimiento total de lo que Dios quiere decir por medio del instrumento racional, ni requiere tampoco intención de querer decir todo lo que Dios intenta, la dificultad que se presentaba creemos queda resuelta con sólo precisar los conceptos, siempre y cuando no nos salgamos del terreno de la posibilidad del sentido pleno, que es lo único que intentamos probar aquí.

Tenemos por tanto un camino abierto para demostrar que el hagiógrafo en cuanto instrumento de Dios no es preciso que conozca todo lo que Dios en cuanto causa principal quiere decir. Pero podemos proponerle de otra forma precisando otros aspectos. El efecto superior propio de la causa instrumental es precisamente el mayor contenido de los conceptos formulados por el hagiógrafo de modo que el hagiógrafo en cuanto instrumento no tenga necesidad, por su misma naturaleza de instrumento racional, de entender todo lo que intenta Dios. ¿Esta deficiencia en el instrumento racional es lo propio de la causalidad instrumental racional, de suerte que si debieran estar en el mismo orden, el hombre pasaría a ser causa segunda? Con estos interrogantes tenemos planteada la cuestión en toda su extensión y dificultad. Para responder con mayor claridad y precisión distinguiremos:

- I. *Ser instrumento racional no exige conocimiento total.*
- II. *Ser instrumento racional no supone intentar todo lo que Dios intenta.*

I. Antes de probar la primera afirmación, que es la clave del problema, concretaremos algo más. La inspiración se da para que el hagiógrafo conciba y exprese rectamente todo lo que Dios quiere. Ahora bien, concebir y expresar supone necesariamente algún conocimiento. ¿Qué conocimiento? El concebir y expresar constituyen en este caso la acción propia de la causa instrumental, por lo cual lo único que se requiere para que sea racional, es que use, al concebir y expresar, de sus conceptos conociéndolos y dándose cuenta que los usa. Pongamos el ejemplo clásico de la instrumentalidad de la sierra. La sierra serrando ha sido causa instrumental del efecto, o sea serrando bajo la acción del agente principal ha sido causa de un banco o de una mesa, pero el se-

rrar en orden a una mesa o un banco le venía impuesto por la causa principal, sin que ella influyera de suyo para nada. Ella lo único que debía guardar era su acción propia de serrar. Lo demás escapa a sus exigencias. Paralelamente sucede en el hombre cuando obra como instrumento racional. En cuanto racional relaciona y coordina conceptos, establece relación entre sujeto y predicado, etc... luego con tal que Dios conserve este discurso puede ordenarlo a significar lo que quiera, aunque sin excluir el sentido que le da el hagiógrafo, que es el efecto propio de la causa instrumental humana, y en este caso Dios nos lo ha dado como criterio para conocer su voluntad o intención, y si lo quitáramos quitaríamos el constitutivo del instrumento.

Notemos aquí de paso una idea que podríamos desarrollar como un nuevo argumento. El conocimiento e intención del hagiógrafo se nos da como criterio cognoscitivo de la intención de Dios, pero no se nos da en ningún documento Eclesiástico como criterio exclusivo. Junto a él puede haber y de hecho hay, otros más claros y más seguros para nosotros: las decisiones pontificias y conciliares, la interpretación tradicional, etc...

Luego con tal de salvar este mínimo de conocimiento que supone el coordinar los conceptos, establecer las relaciones entre sujeto y predicado, que es lo necesario para el efecto propio de la causa instrumental racional, Dios puede ordenar este efecto a significar lo que quiera, siempre, claro está, dentro de los límites significativos de las palabras y por tanto incluyendo lo intentado por la causa instrumental.

En el caso concreto de la inspiración se salva la razón de instrumento racional, con tal que el hagiógrafo movido por Dios, coordine las ideas racionalmente, quedando Dios libre para llenar estas fórmulas de contenido ignorado por el hagiógrafo. Por otra parte, como Dios no puede prescindir del sentido que le da el hagiógrafo, nunca desconoce completamente algo del todo intentado por Dios. Lo intentado por el hagiógrafo es parte objetivamente vinculada al todo que intenta Dios, aunque el hagiógrafo no conozca esta condición de parte de un todo superior.

Algunos creyeron que esta explicación anulaba la personalidad del hagiógrafo y se habló incluso de inspiración mecánica en cuanto supone aniquilamiento de la libertad y espontaneidad del hagiógrafo. Poco vamos a añadir a las respuestas que dimos en la semana, pero podemos sistematizarlas y quizás se vea más clara nuestra posición.

Creemos que esta objeción tiene como fundamento la posición sicologista en la cuestión filosófica del concurso divino y libertad humana. Si esto es cierto, ya hemos dicho que para nosotros es una equívoca-

ción mezclar esta cuestión con la de la inspiración. Este problema puede traerse como ejemplo o comparación, pero no como solución formal de la cuestión. Y para que se vea más claro que no tiene nada que ver y que es preciso aquilatar conceptos, distingamos los elementos que integran el acto inspirativo—en sentido total, activo y pasivo—y veremos 1.º que hay dos principios de acción por el mero hecho de tratarse de una causalidad instrumental. Ahora bien, si, por el mero hecho de tratarse del hombre, hemos de situarnos en la cuestión de la premoción, no podemos resolver ninguna cuestión sin envolverla con ésta, ya que en todas nos encontramos con la acción de Dios y con la del hombre. Ni puede alegarse que se trata de un caso especial de acción para acudir a este recurso. Dios puede mover al hombre en la inspiración por premoción física, por concurso simultáneo, por las circunstancias que le rodean, por lo que quiera. Esto es indiferente a la naturaleza de la inspiración. Puede dejarle y de hecho le deja en la misma libertad que para sus obras ordinarias. Recuérdese el prólogo de San Lucas y el Libro del Eclesiástico. Luego el hagiógrafo bajo la influencia de la inspiración queda libre. Lo único que aquí nos interesa es ver si esta libertad se salva en la explicación de la inspiración por causalidad instrumental, y para ello es preciso llegar a comprender la dependencia existente entre la causa principal y la instrumental. La noción común de instrumento supone únicamente que en cuanto tal ejerce una acción movida por una causa superior. El modo como pasa al acto es totalmente indiferente a la cuestión actual, aunque no lo sea a los principios metafísicos. Evidentemente en el caso particular que nos ocupa y en los problemas filosóficos que supone, hay que empezar por relacionar y vincular más estrechamente las criaturas con el Criador, y tener más presente la relación de dependencia entre ambos. En filosofía unos parten del hombre, otros parten de Dios y la solución completa no está en ninguno de los dos extremos. Pero dejando cuestiones que nos alejarían de nuestro propósito creo queda suficientemente claro, que, para explicar la naturaleza de la acción de Dios en la inspiración, no es preciso acudir a la cuestión de la premoción, ni concurso simultáneo, ya que es algo indiferente que Dios mueva de una manera o de otra. Ahora bien, si nuestra exposición excluye estas cuestiones, dejando en libertad para seguir la opinión que se quiera, no vemos cómo se nos puede objetar que negamos la libertad. Es más, la acción de Dios no es preciso que se haga por el influjo que la verdad ejerce sobre el entendimiento; sin embargo, aún en este caso nos podría Dios dejar libres.

La formulación de una proposición a base de conceptos propios es totalmente racional, ni lo racional requiere otra cosa. De lo contrario,

v. gr., sería irracional la concepción y formulación del misterio de la Santísima Trinidad, pues lo formulamos ignorando su contenido total. Tenemos bastante con formularlo con conceptos nuestros. Cuántas veces en la vida ordinaria afirmamos más de lo que conocemos y no por eso se dirá que somos irracionales en la formulación de nuestros juicios. Con que se entienda algo de lo que aquella proposición encierra se obra racionalmente, aunque quizá, al tratarse de problemas de la vida concreta, obremos imprudentemente.

Creemos que esto es lo único que se exige por parte del instrumento racional. Unas veces conocerá menos, otras conocerá más. Puede llegar a formular con el conocimiento de un rústico, que es el caso de Amós, o como un sabio, Salomón, Isaías, etc...

Estos grados de conocimiento podíamos comprobarlos en la Biblia y veríamos cómo unas veces entendían más, y otras entendían menos y en ocasiones sospechaban y razonaban para llegar a ver más claro. Así, v. gr., Daniel.

Después de estos largos prenotandos podemos aducir brevemente las pruebas.

I. *Por la naturaleza misma de la causalidad instrumental*: La causalidad instrumental consiste en una elevación por la cual la causa instrumental produce, mediante la virtud propia del instrumento, un efecto superior a la naturaleza de la causa instrumental, o sea que la causa instrumental recibe una actuación para que, produciendo ella su efecto propio y, mediante este efecto, pueda la causa principal conseguir el suyo. Por tanto en la misma noción de causalidad instrumental está el que el efecto propio de esta causa sea inferior al de la causa principal. Y aún poniéndonos en la sentencia que más concede a la causalidad instrumental—que sea por una elevación intrínseca hasta llegar a tocar el efecto de la causa principal—tenemos que llegar mediante su virtud, su efecto propio, el cual es como el soporte o causa material para que la causa principal consiga comunicar su virtud, o sea consiga su efecto propio.

Por tanto en su misma naturaleza encarna la limitación respecto de la causa principal.

Si esto lo aplicamos a la instrumentalidad racional tenemos que, mediante una elevación del discurso natural del hagiógrafo, la causa principal produce un efecto superior. (Tengamos en cuenta que el hagiógrafo puede ser inconsciente de la elevación que recibe). Por tanto el hagiógrafo ha ejercitado la razón y, como el efecto propio de la razón es el juicio y el juicio expresa la verdad y la causa principal e instru-

mental han de estar en la misma línea, tenemos que mediante la elevación inconsciente del hagiógrafo Dios ha producido su efecto superior, ha expresado una verdad superior. Superioridad que podrá ser en el orden sobrenatural o de mayor plenitud en el natural o de ambas cosas a la vez, ya que ninguna repugna. Dios, que es el único que puede utilizar la razón humana como instrumento, por medio del discurso humano expresa una verdad superior a la contenida en la fórmula contenida por sólo el discurso natural, que era la acción propia del instrumento.

II. *Por la finalidad de la causa instrumental.* La inspiración se da *inmediatamente* para que el hagiógrafo conciba rectamente lo que Dios quiere decirnos. Ahora bien, esto puede hacerse o dándole un conocimiento perfecto de la cosa, y entonces casi tenemos asegurado que lo concebirá y expresará bien, desde un plano puramente humano, y la infalibilidad le vendría por otra actuación; o actuándole para que en su discurso natural elija los términos aptos para expresar lo que Dios quiera.

En el primer caso la inspiración queda reducida al mínimo, ya que casi habría suficiente con la elevación que supondría el conocimiento perfecto de la cosa. Esta concepción es inadmisibile, y está en abierta oposición con la noción que de la inspiración nos da el Magisterio eclesiástico. En primer lugar confunde la inspiración con la revelación y quedan anulados los elementos que señala León XIII. La acción sobre el entendimiento se conserva, pero en un orden distinto; la moción de la voluntad y la asistencia a las potencias ejecutivas queda reducidas a la que ejerce Dios en cualquiera acción humana. Pero la razón fundamental que determina la naturaleza de la inspiración es la razón de hecho. Ninguno de los hagiógrafos nos da testimonio de su experiencia personal acerca de haber recibido una luz especial en las materias que escribió; por el contrario se nos presentan estudiando e investigando con grandes dificultades, sin que después les quedara la impresión de haber recibido la iluminación divina. Por tanto, tal como nos queda expuesta la inspiración en los documentos eclesiásticos, creemos que la última suposición es la que se da en la inspiración en cuanto no supone revelación y entonces para nada incluye el que el hagiógrafo entienda todo lo que Dios quiera decir. Algunas veces al exigir conocimiento queremos que pueda humanamente responder de su obra cuando en realidad y por exigencia intrínseca de la causalidad instrumental, el que ha de responder del efecto total es Dios y no el hagiógrafo.

*Mediatamente* la inspiración se da para que el hagiógrafo nos transmita la palabra de Dios. El que la conozca o no totalmente, no entra para nada en la misión que Dios le ha confiado, considerada en su aspecto formal de misión. Podría quizá incluirse por tratarse de un instrumento racional y de una obra intelectual, pero ya hemos dicho que por ninguno de estos dos capítulos viene exigida. El hagiógrafo ha de humanizar, poner en conceptos humanos la palabra divina y esto no supone necesariamente el conocimiento de todo el contenido de esta palabra. La palabra divina puede actuar intrínsecamente al hagiógrafo sin que se haga objeto de conocimiento y de conciencia.

III. *Por la razón formal de inspiración.* Lo formal de la instrumentalización del hagiógrafo en la inspiración es juzgar: afirmar o negar. Aquí podríamos analizar los principios de Santo Tomás acerca de lo formal de la profecía para fundamentar esta afirmación que es la clave de toda nuestra argumentación, pero creemos que más que exigir pruebas de esta afirmación se exigirán para probar las consecuencias que de la misma se deducen. Para afirmar o negar no se requiere conocer todo el contenido de la fórmula, de lo contrario los hombres pocas veces podríamos afirmar tratándose de principios. Basta ver la relación entre sujeto y predicado. Si la afirmación es absoluta, queda juzgada, afirmada o negada, toda la realidad contenida. Sólo seremos responsables de lo que hayamos previsto, pero de hecho lo hemos juzgado todo.

El punto fundamental de este argumento es la afirmación implícita de que nuestros juicios se limitan por el contenido objetivo de nuestras palabras o fórmulas y no por el conocimiento que de este contenido objetivo tenga el que emite el juicio. Esta proposición fué muy discutida en las sesiones, y al principio fueron muchos los que se manifestaron contrarios. La oposición, sin embargo, iba involucrada en la negación general del tema, y por tanto creemos no puede hablarse de oposición general a este punto, aunque girara alrededor de él la discusión de las tres sesiones. Después de las objeciones, que agradecemos sinceramente, y completando la solución que dimos allí, aunque a algunos no satisfizo, creemos que hay que distinguir el plano psicológico-moral del plano metafísico-real. Desde el plano psicológico-moral, muy sugestivo, nos duele no conocer todo el contenido de nuestros juicios y nos repugna hayamos de responder de lo que no conocíamos, pero creemos que desde el plano metafísico y lo mismo desde la psicología que dimana de la metafísica, y que por tanto es más real, no hay en ello ninguna repugnancia, antes es una necesidad, si no queremos caer en un nominalismo

o logomaquia. Nuestros conceptos expresan la realidad de la cosa. Ahora bien, si el concepto es absoluto expresa la realidad absoluta y si nosotros no le ponemos limitación el único límite es el de la misma realidad.

Si no queremos expresar toda la realidad limitamos la expresión de nuestra afirmación.

Reconocemos que tocamos aquí el gran problema filosófico del conocimiento. Este problema es más metafísico y vital de lo que muchas veces se le ha tratado y no ha tenido una solución total y definitiva. Sin embargo, las fórmulas expresan todo el contenido objetivo que entrañan. Esta es nuestra condición. Buscamos muchas veces lo que quiso decir tal autor y distinguimos entre lo que dicen las palabras y lo que quiso decir. Sucede muchas veces que por circunstancias especiales o movidos por una emoción formulamos un concepto genial sin ver todo el alcance. ¿Qué es lo que con él decimos?

Nos parece cierto que los conceptos no se limitan automáticamente por el conocimiento que de ellos tenga el que los emite, pero aún en este caso habría que tener presente, que el que emite el concepto en la inspiración es Dios y el hombre, en el género de causa principal e instrumental respectivamente, y juzgar de la limitación según el grado de influencia que cada una de estas dos causas ejercen en la producción del efecto o concepto inspirado. Queremos decir, que, aunque se niegue nuestra posición en este punto concreto, no por esto se niega nuestra tesis, que se funda en la instrumentalidad y no en la teoría de la limitación de los conceptos, como algunos creyeron en la semana.

Tratándose de la inspiración, como el juicio es divino, no podemos desvincular lo previsto y lo contenido en la fórmula. Luego en él se afirma o se niega todo lo que en la fórmula se contiene. Por juzgarlo o conocerlo se hace Dios responsable. De hecho cuando afirmamos que es Dios quien debe responder de la obra inspirada y no el hagiógrafo afirmamos implícitamente que es Dios quien debe tener un conocimiento total de la misma y negamos que lo deba tener y de hecho lo tenga el hagiógrafo.

Podríamos aducir también las razones que trae el P. Tuya (1) fundada la primera en la autoridad de Santo Tomás y la 2.<sup>a</sup> argumentando por analogía con el sentido pleno. Ambas cosas están todavía sujetas a discusión.

¿Cómo se puede realizar este influjo interno?

La explicación de cómo se realiza esta formulación sin conocimiento total es sencilla. La analogía del ser nos da el fundamento de la expli-

(1) "La Ciencia Tomista", *Si es posible y en qué medida un sensus plenior a la luz del concepto teológico de inspiración*, 1952, págs. 369 a 418.



eación. Por razón de la analogía Dios puede penetrar hasta el principio de nuestra actividad y movernos inconscientemente a producir las acciones que quiera. Dios, como causa superior, puede producir todo lo que producen las causas inferiores. Ahora bien, nosotros nos movemos siempre actuados por algún excitante que nos hace pasar de la potencia al acto. En el caso concreto del orden intelectual emitimos el juicio al ser actuados por una imagen y nos movemos a escribir por la necesidad y oportunidad. Dios ha actuado a los hagiógrafos valiéndose de los mismos medios naturales coordinando él internamente las mociones para que se llegaran a expresar las ideas que El quería.

Modernamente se insiste en una idea que puede sernos útil para aclarar nuestro pensamiento: Es la idea del subconsciente.

El subconsciente actúa en nosotros sin que nos demos cuenta y nos hace juzgar y formular de modo distinto de lo que haríamos si no sufriéramos su influjo. Es más, pone en nuestros conceptos un contenido del que somos inconscientes, pero que descubren los demás. ¿Por qué Dios más íntimo que todos los subconscientes, no puede actuar en nosotros y poner un contenido en nuestros juicios sin que nos demos cuenta, ni perdamos nada de nuestra libertad ni racionalidad?

Podríamos urgir el paralelismo entre éstas dos realidades en orden a ver si el nuevo contenido está en las palabras y a determinar los criterios para conocerlo. Bajo la influencia del subconsciente se ha formulado la expresión con unas palabras determinadas, aptas para manifestar el influjo de que se es objeto. Este influjo es el que ha hecho escoger estas palabras. Así en el caso de la inspiración Dios hace escoger palabras que sean aptas para reflejar lo que El quiere decir y sólo aquéllo. Y en ambos casos formulamos libremente nuestros conceptos. Podríamos concluir diciendo que el instrumento, a pesar de que Dios haya añadido a su efecto un sentido oculto, sería humano y el sentido bíblico, pero antes queremos añadir las razones que excluyen el que el hagiógrafo haya debido tener intención de decir todo lo que quería decir Dios.

La dificultad proviene de la noción de sentido: Es la significación que ha intentado darle el autor. El autor es Dios y el hagiógrafo. Por tanto parece que ambos deben intentar el sentido.

II. Por razón de ser instrumento el hagiógrafo no ha de intentar todo lo que intenta Dios. Los autores de la obra son dos: Dios y el hagiógrafo. Uno como causa principal y el otro como causa instrumental. Por tanto los dos han de intentar una significación, pero cada uno en el orden de su causalidad; ya que según ella es autor. Hemos dicho

arriba que la causalidad del instrumento se reducía a su efecto propio, siempre más limitado que el de la causa principal. Luego la intención puede ser también más limitada no sólo intensivamente, sino extensivamente. La intención supone además, conocimiento, luego según sea el conocimiento podrá ser la intención. El conocimiento no es necesario que abarque todo lo que conoce Dios, luego tampoco la intención todo lo que intenta Dios. Además analizando el concepto de inspiración, instrumentalización, tampoco se ve sea la intención un elemento esencial. La inspiración se ordena a que el hagiógrafo conciba rectamente y a que quiera expresar lo que Dios quiera; pero este querer expresar no entra en el intentar que constituye el sentido, sino en que quiera expresar de palabra o por escrito la palabra de Dios, que, como hemos dicho, pudo formular inconscientemente. La moción a expresar lo que Dios quiere se identifica con la moción en la voluntad. Esta moción a formular conceptos, que es lo que en realidad significa el querer expresarlos, puede venir determinada por múltiples causas. Concedemos que si debiera moverse a formularlos, arrastrado por la evidencia objetiva, debería entenderlos e intentar explícitamente decir lo que en ellos se contiene, pero puede uno moverse a formular conceptos por otras causas que ni suponen comprensión ni intención explícita en cuanto derivada del concepto.

¿Qué es lo que en concreto ha de intentar el hagiógrafo? Explícitamente o sea teniendo conciencia ha de intentar lo que conoce, el efecto del instrumento, y respecto de lo desconocido, pero intentado por Dios, no puede oponerse ni subjetivamente ni objetivamente. No puede declararse en contra; ni lo intentado por él, ser contrario a lo intentado por Dios.

Podrá parecer que con esto menospreciamos o desvaloramos la exégesis literal o histórica. ¿Para qué queremos entonces saber qué es lo que ha querido decir el hagiógrafo, sino es lo que ha querido decir Dios? Distingamos. Lo que ha querido decir el hagiógrafo, quizá no sea todo lo que ha querido decir Dios, pero siempre es algo de lo que El ha querido decir. No olvidemos que Dios y el hagiógrafo forman un solo principio de acción y que por tanto, el hagiógrafo como instrumento está totalmente sujeto a Dios, sin que pueda desvincular su acción de la acción de Dios. Acción dirigida a una misma realidad, pero con los modos propios de Dios y del hagiógrafo. Total por parte de Dios y parcial por parte del hagiógrafo.

La acción del hagiógrafo formulando, sin comprender el contenido total de su expresión, es plenamente humana y el sentido bíblico. En primer lugar el hagiógrafo, al formular en conceptos humanos la idea

de Dios, o sea en cuanto instrumento de Dios, ha procedido racional y libremente y con conciencia de su acción. Por tanto ha sido un instrumento racional y humano.

Lo que sucede a veces es que confundimos el elemento metafísico con el humano-moral, en cuanto se contrapone a hominis-irresponsable. Pero, ya hemos dicho que aquí el verdadero responsable es Dios y no el hagiógrafo.

Lo expresado por Dios sin que lo conozca el hagiógrafo es sentido bíblico, porque el hagiógrafo como instrumento ha llegado hasta él formulándolo y juzgándolo y con ello ha llegado a él la inspiración en sus tres aspectos: de acción en el entendimiento, moción en la voluntad y asistencia en las potencias ejecutivas. Está además contenido en las palabras del hagiógrafo formuladas bajo el influjo y acción de Dios.

### III. CONTENIDO REAL DE LOS CONCEPTOS

Los conceptos tienen una doble limitación: objetiva y subjetiva. Sucede con frecuencia que no llegamos a comprender todo el contenido real del concepto y le imponemos un molde subjetivo más limitado del que tiene en la realidad. En Dios, sin embargo, no sucede así, sino que, comprendiendo todo el alcance objetivo del concepto, intenta el contenido integral del mismo. Lo contrario sería afirmar que Dios nos ha hablado de una manera ambigua. Tenemos, por tanto, fundamento para sospechar en los conceptos divinos más riqueza de contenido de la que nosotros alcanzamos. ¿Hasta dónde llega este plus de contenido? Porque se nos podría objetar: luego Dios lo ha revelado todo en una palabra.

No hay dificultad en admitir que pudiera hacerlo, pero sabemos que de hecho no lo hizo. Por tanto el mayor o menor contenido de una fórmula depende de los límites que Dios le ha impuesto. Quizá en esto encontraríamos un fundamento para explicar el por qué del lenguaje poético y metafórico de la Biblia. Ciertamente que es propio de los pueblos orientales. ¿Pero no se pudo Dios valer de ello para que sus fórmulas no reflejaran la realidad de una manera tan absoluta? Ahora hemos de deducir la realidad intentada por Dios por semejanza, sacándola de la metáfora, y ya no tenemos una realidad tan absoluta para deducir el contenido total del concepto.

Con ello queda ancho campo para el sentido pleno contenido en las metáforas. Esta elasticidad sería poco menos que imposible en el lenguaje occidental más preciso y concreto. Nada digamos del lenguaje

filosófico, acostumbrado a las precisiones y razones formales de las cosas y conceptos.

De ahí la dificultad para señalar los criterios en orden a conocer el sentido pleno, pero la imposibilidad no supone negación ni imposibilidad. El criterio fundamental y primario será siempre el sentido intentado por el hagiógrafo, que da valor cierto a toda la Escritura. Por medio de él podemos penetrar en el sentido pleno, ya que éste ha de encontrarse en la misma línea objetiva. En realidad el sentido literal no suele aducirse como criterio para el sentido pleno y, en principio, no lo es, pero no puede olvidarse al intentar señalar los criterios del sentido pleno, pues todos los criterios que contradigan al sentido literal deben ser rechazados. Pero la fijación de los criterios no nos toca a nosotros determinarla, si bien es uno de los puntos claves de la exégesis católica. Sólo quisiéramos insistir que al asignar los criterios debemos tener muy presentes la naturaleza de la inspiración y del sentido pleno para no contentarnos con nociones generales que nada determinan. El criterio debe ser claro y práctico.

#### IV. POR LA TENDENCIA EN VER SENTIDOS OCULTOS

Finalmente, y como confirmación, creemos que el hecho constante en la Iglesia, en la interpretación de la Escritura, de suponer la existencia de un sentido oculto o superior, que los PP. llaman muchas veces espiritual, dice mucho en favor de la posibilidad y del hecho del sentido pleno. No decimos que sea un argumento dogmático en favor, ni tampoco un argumento histórico, ya que a veces no se conforma el concepto de este sentido espiritual con nuestro concepto de sentido pleno, pero, a pesar de ello, la creencia de que por ser palabra de Dios ha de decir más de lo que aparece, ha existido siempre.

#### CONCLUSION

Y hemos concluído. Con la concisión posible en tema tan complejo, hemos examinado desde diferentes puntos de vista la posibilidad del sentido pleno desde la causalidad instrumental. Para llegar a la conclusión afirmativa creemos que no hemos rehuído las dificultades que se pueden presentar. La noción general de inspiración, la naturaleza de la causalidad instrumental, el contenido objetivo de los conceptos, etc... nos confirman en nuestra posición. Suponemos que no todos

estarán conformes con todas y cada una de nuestras afirmaciones, pues aunque hemos procurado dejar a un lado todas las cuestiones suscitadas en filosofía y teología, no siempre es posible, y nuestro lenguaje reflejará algunas veces nuestra posición en estas cuestiones. Con todo nunca hemos fundado la argumentación en alguna de ellas, y aun cuando así fuera respecto de algún argumento, no se funda en ninguna de ellas la línea general de nuestra argumentación.

Queremos decir que negado un argumento no se sigue la negación de nuestra tesis.

Finalmente queremos recordar, antes de terminar, que hemos intentado solamente demostrar la posibilidad del sentido pleno. La comprobación del hecho queda para otros estudios. Desearíamos sin embargo, haber contribuído a esclarecer esta cuestión aportando algunos elementos para conocer mejor la naturaleza del sentido pleno y preparar el camino para la monografía completa que a nuestro entender ha de tener tres partes: *naturaleza*, *criterios* y *existencias*. Este creemos que ha de ser el orden en el estado actual de la cuestión. Si conociéramos de modo cierto la existencia, sería más fácil el proceso. Supuesta y probada la existencia, podríamos determinar la naturaleza y asignar los criterios. Hoy debemos contentarnos con seguir un camino más largo y más inseguro, pero con ello podemos contribuir a que otro día se pueda proceder sin tantas dificultades.

NOTA. — Sería fácil presentar un largo catálogo de obras y artículos acerca de esta materia; sin embargo, dado el carácter de estas comunicaciones, hemos renunciado a citar autores. Exponemos sencillamente nuestro parecer. Para bibliografía puede verse la obra de COPPENS, *Armonies del deuz Testaments* o la "XII Semana Bíblica Española". En los años que llevamos explicando este tratado, hemos leído y utilizado todo lo que sobre el asunto conocemos y, al redactar estas notas, muchas ideas nos vendrán de prestado. Con esta advertencia queremos dar a cada uno lo suyo.

Finalmente presentamos el texto casi tal como se leyó en la Semana con ligerísimas aclaraciones en algunos puntos, fruto de las largas discusiones de que fué objeto. El tema es muy concreto y no intentamos repetir, ni resumir, ni siquiera estructurar lo que sobre el tema se ha dicho, como podría hacerse en una monografía. Con todo hemos aprovechado los elementos que podían sernos útiles.



PAULINO BELLET, O. S. B.

De los PP. Benedictinos del Monasterio de Montserrat (Barcelona)

DURACION DEL CARISMA DE LA INSPIRACION EN EL  
ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO

## SUMARIO

Introducción y estado de la cuestión.

I. — Duración de la inspiración en el Antiguo Testamento.

II. — Aplicación al Nuevo Testamento.

Conclusión.



## INTRODUCCION Y ESTADO DE LA CUESTION

**E**N la Semana Bíblica del año pasado, al presentar mis "Consideraciones sobre el capítulo XIII del Apocalipsis" y expresar la posibilidad de que se tratara de una obra pseudoepigráfica que tuviera por autor a un discípulo muy unido con el apóstol Juan, y en este caso muy probablemente, aunque no necesariamente, escrita después de la edad estrictamente apostólica, esperaba la dificultad que en realidad se me hizo: ¿cómo admitir esta hipótesis y al mismo tiempo la opinión tradicional según la cual la revelación fué clausurada con la muerte del último apóstol? Porque históricamente parece cierto que Juan fué el último en morir, y por lo tanto con él terminó la revelación. Quisiera ahora exponer más largamente, aunque brevemente, mi respuesta de entonces, la cual no me parece contradecir la doctrina comúnmente recibida.

Esta doctrina suele enunciarse así: el carisma de la inspiración terminó después del tiempo apostólico. Bastará citar algunos autores modernos de crédito y que en las cuestiones escriturísticas informan la opinión de las escuelas católicas y en cuya sentencia todos nos hemos formado.

MERK, hablando de la discusión entre los católicos sobre el apostolado como criterio de inspiración, dice: *Ceterum concedimus apostolatam sensu latiore posse dici criterium inspirationis librorum Novi Testamenti, quia post tempus apostolicum charisma inspirationis cessavit* (1). Y más explícitamente algo después al hablar del verdadero cri-

---

(1) MERK, *De inspiratione, Institutiones bíblicae*, Instituto Bíblico, vol. I, 1933, ed. 4.ª, núm. 109, p. 84.

terio que establece en la revelación apostólica: *Unde nihil aliud remanet nisi explicitum testimonium divinum per locutionem, id est per veram revelationem... Cum autem revelatio publica morte apostolorum absoluta sit, haec quoque de libris inspiratis ante mortem apostolorum facta sit oportet* (2). Según él, pues, es claro que la inspiración termina con la muerte de los apóstoles, pues es objeto de revelación, que ha de ser hecha a los apóstoles.

HÖPFL-GUT: Para ellos también el apostolado es criterio negativo por lo que hace al tiempo, de modo que no puede haber un libro inspirado después de la muerte del último de los apóstoles; *cum morte enim apostolorum cessavit revelatio publica Ecclesiae tradita, proinde etiam inspiratio stricto sensu accepta* (3).

BEA: Debe concederse que ningún libro puede ser inspirado si los documentos históricos prueban que fué escrito después del tiempo apostólico, porque la revelación pública no puede ser hecha después de la muerte de los apóstoles y ya no puede darse la manifestación del origen divino de un libro, que toda la Iglesia deba admitir con fe divina (4).

Entre las proposiciones modernistas condenadas por el decreto LA-MENTABILI, la 21 dice: *Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum apostolis completa* (5). Naturalmente las proposiciones condenadas lo son según la mente de los que las proponen. Esta proposición está íntimamente unida a la doctrina modernista de la evolución dogmática, y concretamente con la proposición anterior, número 20: *Revelatio nihil aliud esse potuit quam acquisita ab homine ad Deum relationis conscientia* (6). Si la revelación no fuera otra cosa que la conciencia de nuestra relación con Dios que adquirimos con el tiempo, si los dogmas no fueran más que la interpretación de los hechos religiosos, que la mente humana adquiere con laborioso esfuerzo (7), según la doctrina modernista, sería verdad que la revelación no terminó con la edad apostólica, que el depósito de la fe aumenta en su sustancia y en línea heterogénea y también que la inspiración continúa, ya que es objeto de esta revelación. Es en este sentido que hay que entender la condenación de la proposición modernista.

(2) *Ibidem*, núm. 112, p. 85.

(3) HÖPFL-GUT, *Introductionis compendium*, vol. I, Roma 1940, núm. 33, p. 22.

(4) BEA, *De Sacrae Scripturae inspiratione*, ed. 2.ª Roma 1935, p. 125.

(5) Denzinger núm. 2021.

(6) Denz. núm. 2020.

(7) Proposición 22, Denz. núm. 2022.

Según el P. LAGRANGE, la Iglesia tiene sus libros santos, que ha recibido por autoridad, y no es ella la que los ha hecho santos. Los ha recibido simplemente como tales y los conserva. Se los impone la autoridad de personas que tuvieron relación con Dios, el cual es el único que puede manifestar la parte que él mismo ha tenido en la elaboración de la obra, que por su virtud es sagrada. Esta revelación debe ser concedida y certificada antes de que sea clausurada la era oficial de la revelación divina, la cual según la fe de la Iglesia termina con la muerte del último de los apóstoles, los cuales recibieron esta revelación de Cristo o del Espíritu Santo (8). La Iglesia tuvo siempre sumo cuidado en conservar todo lo que tenía la garantía apostólica y de no añadirle nada (9). Todos los escritos del Nuevo Testamento son de origen apostólico, como lo exigía el principio primitivo, que siempre mantuvo la Iglesia. Son escritos apostólicos, o de los cuales salen garantes los apóstoles, y por lo tanto no se excluye la colaboración de un redactor, como los autores lo admiten generalmente para la epístola a los Hebreos, o en el caso de Marcos y Lucas, cuyas obras se reducen prácticamente a la autoridad de Pedro y Pablo (10). En virtud, pues, del criterio apostólico el Nuevo Testamento no es susceptible, después de la muerte de los apóstoles, de recibir adición alguna que haya sido reconocida, no por un autor particular, sino por toda la Iglesia (11).

La sentencia, pues, que pone fin a la revelación, a la inspiración y al Canon con la edad apostólica y concretamente con la muerte del último de los apóstoles, la defienden los autores, sean o no partidarios de la apostolicidad como criterio de inspiración.

No puede haber duda de la verdad de esta doctrina, que es la de la Iglesia, pero creemos que señalar un día determinado para poner en él el fin de la revelación es antinatural, tratándose de cosas vivas, y nos parece que a una precisión tan firme no nos obliga la fe. Para explicar nuestro pensamiento hemos de hablar de una cuestión previa, de la cual no suele hablarse, que sepamos, y en la que vemos mucha relación con la cuestión que nos ocupa: la duración de la inspiración en el Antiguo Testamento.

---

(8) LAGRANGE, *Histoire ancienne du Canon du N. T.*, París 1933, p. 5 ss.

(9) Idem, o. l., p. 178.

(10) Idem, o. l., p. 151, 179.

(11) Idem, o. l., p. 55.

## I

DURACION DE LA INSPIRACION EN EL ANTIGUO  
TESTAMENTO

¿Hay libros en el Canon del Antiguo Testamento escritos durante el Nuevo? O por lo menos, ¿hay posibilidad que una obra, que representa la teología del Antiguo Testamento y esté por lo tanto con toda justicia incluída en el Canon del Antiguo, haya sido escrita en el Nuevo, esto después de la muerte de Nuestro Señor Jesucristo? Pues damos como probado que el Nuevo Testamento queda abierto con la muerte del Señor.

Pondremos solamente dos ejemplos, que rozan muy de cerca el fin del Judaísmo. Es lo menos que deba concederse, si alguien se niega a reconocerles una data que entre de lleno en la época cristiana: Sabiduría y Baruch.

a) SABIDURÍA. El libro es anónimo, o mejor pseudoepigráfico según la sentencia de todos. Dejemos a Salomón que presida indebidamente la autoría del libro, pero es lícito buscar otros autores. Hasta el presente nadie ha acertado, según parece, y no vamos nosotros a intentar otra solución. Es únicamente para deducir lo que pueda deducirse para nuestro tema. Es verdad que se han propuesto nombres como el de Onías III y aun Zorobabel como autores, pero también Filón y Apolo, el célebre cristiano de la edad apostólica. Generalmente suele atribuírsele al principio del siglo primero antes de Jesucristo, precisamente porque no se admite en el libro influencia de Filón, quien ejercía su actividad literaria durante la vida de Jesucristo, ni del movimiento intelectual prefiloniano, que habría preparado su método exegético, pues no se cree que la obra de Filón careciera de precursores (12).

Para nuestra investigación, no obstante, hemos de fijarnos algo en esta sentencia que tuvieron algunos antiguos y que aún algunos modernos católicos defienden, a pesar de haber sido desacreditada, y con razón, por los más.

Es conocido el texto de San JERÓNIMO: *Nonnullos scriptorum veterum (librum) hunc esse Iudaei Philonis affirmant* (13). Nadie ha podido encontrar autores anteriores a Jerónimo que justifiquen su afirmación.

(12) Cfr. ОСТУ, *Le livre de la Sagesse* (La Sainte Bible), ed. du Cerf 1950, pp. 12 s.

(13) *Praefatio in libros Salomonis*, P. L., 28, 1308.

Pero sea lo que fuere de la verdad de su aserto histórico, algunos medievales han seguido esta opinión. Citaremos entre ellos algunos.

JUAN DE SALISBURY: *Librum Sapientiae composuit Philo, diciturque Pseudographus, non quia male scripserit, sed quia male inscripsit* (14).

PEDRO DE RIGA nombra a Filón entre los autores de libros del Antiguo Testamento, entendiendo ciertamente la Sabiduría (15).

JUAN BELETH entre los apócrifos, léase deuteroconónicos, nombra un *Philonis librum, cuius principium est: Diligite iustitiam* (16).

Algunos posteriores, como San ROBERTO BELARMINO (17) y HUET (18) creen que San Jerónimo habla de Filón el antiguo, poeta pagano o judío según otros, el cual sería el traductor, no el autor. Pero parece bien que Jerónimo no conoce otro Filón que el alejandrino. Por lo menos es cierto por lo que toca a los autores medievales citados (19).

Entre los modernos suele citarse a B. MOTZO (20).

No hay que hacer caso naturalmente de esta sentencia, pero demuestra que en opinión de estos autores, que consideraban el libro como canónico—no incluimos a San Jerónimo, cuya opinión es discutida—, la inspiración podía existir en el Judaísmo aún en tiempos de Jesucristo. Filón nació unos veinte años antes de Jesucristo y de haber escrito la Sabiduría lo hubiera hecho durante la vida, si no después de la muerte del Señor. Según la mente, pues, de estos autores, el Judaísmo podía poseer todavía el carisma de la inspiración en la época cristiana.

b) BARUCH. Lo que hay que negar para el libro de la Sabiduría, ¿podemos afirmarlo para el de Baruch? No vamos a exponer nuestra opinión sobre esta sentencia, sino sólo a deducir lo que de ella se deriva referente a nuestro tema.

La obra incluida en la sección profética del Canon, por cierto no del gusto de todos, aun católicos, que prefieren ver en ella una obra sapiencial, se presenta desde el primer versículo como escrita por Baruch, el hijo de Nerías, el conocido secretario de Jeremías, que escribió y leyó su obra en Babilonia cuando la toma de Jerusalén por los caldeos. No vamos a exponer las dificultades que suscita la datación, por las

(14) *Epístola 143*, P. L., 199, 129 C.

(15) P. L., 212, 23 C.

(16) *Rationale divinatorum officiorum*, cap. 60, P. L., 202, 66 D.

(17) *De verbo Dei*, lib. I, XIII, ed. Vives, París 1870, p. 97 ss.

(18) *Demonstratio evangelica*, Propositio IV, Venetiis 1733, p. 266.

(19) Nuestra interpretación del texto de Jerónimo es la más común. En contra cfr. la nota de VALLARSI en P. L. 28, 1307, nota 4. En favor véase VIGOUROUX, *Dict. Bib.* V-2, 1352 s. JUAN DE SALISBURY no conoce otro Filón que el célebre exégeta alejandrino, como se deduce de la citada carta 143, P. L., 199, 127, C. 128 D.

(20) *Saggi di storia e letteratura giudeo-ellenistica*, Firenze 1924, pp. 31-36.

que algunos autores creen ver un indicio muy desfavorable para la autenticidad de la obra. Sólo notaremos que la inscripción de la obra no obsta para que autores católicos admitan que en todo o en parte sea obra escrita en tiempo persa o de los Seléucidas o Macabeos, y aun algunos la hacen descender hasta la época romana, en situación muy parecida a la de la primera destrucción por los babilonios, esto es después de la toma de Jerusalén por Tito.

El estado actual de la cuestión sobre el autor y la época de la composición de la obra sería el siguiente, según el más moderno comentario católico de Baruch, el de A. PENNA, muy conservador (21). La idea de que el libro sea el resultado de la unión de diversas partes preexistentes, debidas a autores que vivieron en épocas diversas, se abre camino cada día, no sólo entre la exégesis protestante y liberal, sino católica. Algunas de estas partes la mayoría de los protestantes modernos las colocan en la época posterior a la guerra judía del 70 p. C. Así más o menos KNEUCKER, SCHÜREER, BEVAN, WITHEHOUSE, OESTERLEY, KAHANA. Alguno, como MARSHALL, que niega enérgicamente la posibilidad de datar la primera parte 1, 15-3, 8 en el período romano, coloca 3, 9-4, 4 poco antes o poco después del 70 p. C. Para SWETE, 4, 5-5, 9 puede referirse a Vespasiano y Tito. Otros, como W. DAVIES, ROTHSTEIN, THACKERAY, SELLIN, colocan alguna parte en época posterior al 70 p. C. cuando hubiera tenido lugar la redacción definitiva. Los que no bajan tanto la época de la composición, la ponen en tiempo macabaico o herodiano. Pero siempre, como se ve, se trataría de un escrito pseudoepigráfico.

Entre los católicos muchos continúan teniendo la obra como escrita por Baruch, el secretario de Jeremías. No es necesario citar, porque son la mayoría. Pero otros católicos creen que Baruch escribió sólo 1, 15-3, 8, esto es la primera parte. Según HÖPFL - MILLER - METZINGER, GÖTTSCHEBERGER, DENNEFELD es posible que la parte sapiencial 3, 9-4, 4 sea de otro autor. Para el P. PRADO la obra, toda de Baruch, tuvo diferente tradición por separado en sus diversas partes. Según P. HEINISCH Baruch sería solamente autor de la primera parte.

Por su parte A. PENNA, si cree de difícil solución los problemas que suscita la atribución de la obra a una época posterior al 70 p. C., también en el caso de ponerla en tiempo de la cautividad babilónica se presentan dificultades insolubles. Por ejemplo la primera en 1, 2. Según los mejores cómputos, el año quinto sería el de la deportación de Jeco-

(21) PENNA, A., *Baruch* (La Sacra Bibbia, sotto la dir. di GAROFALO) Roma, 1953, pp. 8-14.

nías, esto es el 593. Pero Baruch está todavía en Jerusalén el 587, de allí va a Egipto y puede dudarse con fundamento que haya estado alguna vez en Babilonia. El autor, pues, no ve dificultad alguna en admitir tres autores. Y las dificultades contra la opinión de la modernidad de la obra no son de orden dogmático, sino externas, y alguna interna, que propone, del todo inadmisibles; por ejemplo: ¿por qué, si es pseudo-epigráfico, no han obtenido como él el efecto de canonicidad otros libros, intrínsecamente mejores en el aspecto doctrinal y más correspondientes a aquellos tiempos, como el Apocalipsis siríaco y el Apocalipsis griego de Baruch? El autor olvida que la sublimidad de la doctrina no es ningún criterio para la inspiración.

De la opinión de estos autores católicos, para los cuales naturalmente el libro es inspirado, se sigue que, si el examen crítico-literario y un mejor conocimiento de la teología y de la actividad literaria de la época posterior a la destrucción de Jerusalén del año 70 p. C. indujeran a hacer de esta época el escrito o parte de él, teológicamente no puede haber dificultad nacida de la inspiración. La cuestión solo moderadamente puede ser suscitada. Los antiguos daban fe a la inscripción de la obra, y por lo tanto no podemos hallar en ellos testimonios en favor de la modernidad. Pero los críticos modernos creen hallar argumentos que militan por esta modernidad; si su posición es crítica, es justa. Únicamente la crítica y el sentido histórico pueden hablar, mientras quede en salvo la inspiración que la Iglesia enseña.

¿Puede haber argumentos históricos que avalen esta concepción teológica de la existencia de la inspiración en el Judaísmo después de Cristo? Nos parece concluyente la breve consideración siguiente: la conducta de los apóstoles para con el Judaísmo. La venida de Jesucristo abre el Nuevo Testamento, pero el Antiguo tiene con él una profunda interferencia, que en cierto modo y en cierto tiempo de transición hace imposible toda división precisa y concreta. Pedro y Juan suben al templo a orar (Act. c. 2); Pablo se somete a la purificación legal con otros cuatro hombres, reconociendo el valor de la ley, sin hacer traición, por supuesto, a los principios de independencia que había predicado (Act. 21, 23-26); cuando su prisión en Jerusalén Pablo ofende sin pensar al Sumo Sacerdote Ananías, pide excusas, diciendo: *No sabía, hermanos, que fuese el Pontífice. Escrito está: no injuriarás al príncipe de tu pueblo* (Act. 23, 5). ¿Toda la discusión de Antioquía entre Pedro y Pablo no supone el problema del reconocimiento del Judaísmo? Estos y otros ejemplos son pruebas del conflicto de cada día entre la Iglesia naciente y la jerarquía del Judaísmo que languidece, pero que todavía es una realidad espiritual, con la que hay que contar. Según el autor

de la epístola a los Hebreos, cuando Jeremías habla del Nuevo Testamento significa que el Antiguo pacto ha envejecido y está a punto de desaparecer (Heb. 8, 13). Con justicia, pues, puede considerársele todavía como vivo, aunque en el plan providencial de Dios debía desaparecer muy pronto. ¿Por qué este Judaísmo no puede tener el Espíritu que sople en él la inspiración, sobre todo en obras sapienciales? Si la crítica afirma para el libro de Baruch esta inspiración viejotestamentaria en el Nuevo, no puede argüírsele de falsedad, porque la inspiración podía realmente continuar en el Judaísmo. La prestancia del Nuevo no recibe ninguna mengua; es condescendencia de Dios, que se acomoda perfectamente a la naturaleza de las instituciones vivas de la humanidad, que él mismo creara.

## II

### APLICACION AL NUEVO TESTAMENTO

Hasta aquí no vemos inconveniente alguno y nuestra posición nos parece perfectamente fundada. Veamos de aplicar esta doctrina al Nuevo Testamento, para matizar de algún modo la tesis sostenida por la exégesis católica.

Hemos puesto al principio la tesis tradicional defendida comúnmente en las escuelas sobre el fin de la inspiración: la muerte del último de los apóstoles, o de un modo más general, después de la edad apostólica.

La cuestión puede tener interés para el Apocalipsis de Juan. La posición tradicional es que su autor sea el apóstol Juan. Pero ninguna autoridad eclesiástica ha definido la cuestión del autor; sólo ha hablado en este sentido el concilio cuarto de Toledo del año 633. Pero, como dice el P. BOISMARD (22), esta atribución presenta dificultades que sería vano querer desconocer. El mismo P. BONSERVEN, que defiende la autenticidad de Juan, cree que conciliar la fisonomía espiritual del autor del Apocalipsis y la atmósfera que se respira en el cuarto Evangelio es un punto espinoso (23). Si hay semejanzas entre el Apocalipsis y el cuarto Evangelio en el estilo, vocabulario y gramática, más profundas son las diferencias, que no pueden explicarse por la materia diversa de que tratan, ni por las condiciones en que ambos libros fueron escritos, ni por

(22) *L'Apocalypse* (Biblia de Jerusalén) 1950, p. 17.

(23) *L'Apocalypse de saint Jean* (Verbum Salutis) París 1951, p. 71.



el lapso de tiempo que media, según la opinión común, entre ambas obras. Y la misma diferencia creen ver en el aspecto teológico. Para salvar estas diferencias algunos autores propugnan la sentencia de tratarse de un discípulo de Juan, formado en su estilo y en su teología, hipótesis que daría razón de las semejanzas y a la vez de las diferencias que se aprecian en las dos obras. Mientras la originalidad es una de las características más salientes del Evangelio de Juan aun respecto a los Sinópticos que tratan de la misma materia fundamental, la vida de Jesús, el Apocalipsis, por el contrario, se presenta como un zurcido literal de muchas profecías del Antiguo Testamento. Sólo en 1, 4-6 los autores admiran cuatro dependencias literales ciertas de San Pablo. Además el autor no es, como podría presumirse, Juan el apóstol, sino Juan el profeta, cuando en la antigua Iglesia la separación de carismas era muy precisa y técnica. Precisamente, según San Pablo (1 Cor. 14, 29 ss.) las revelaciones o apocalipsis eran propias del profeta carismático (24).

Otra sentencia cabe citar, la del mismo P. BOISMARD, quien propugna la existencia de dos apocalipsis, escritos por el mismo autor, Juan, en tiempos de Nerón y de Domiciano, hipótesis, según el P. BONSIRVEN (25), fundada en argumentos que causan impresión. No nos toca exponer esta opinión densa, que todos pueden ver en la "Revue Biblique" (26). Nos limitaremos a nuestro tema, tomando su trabajo como hipótesis inicial de estudio. Juan sería el autor de dos redacciones del Apocalipsis, cada una de las cuales tiene su tema y contenido, aunque en muchas cosas convengan, lo cual explicaría las repeticiones que se encuentran en la obra total. Esta difícilmente podría ser obra de Juan, y las dos redacciones serían refundidas en una sola por un discípulo o redactor, al cual hay que atribuir, y el P. BOISMARD atribuye, modificaciones inevitables. A los que conocen las cuestiones de inspiración les será suficiente recordar que la inspiración se refiere al libro como ha sido editado y recibido por la Iglesia, y en absoluto no sería necesario admitir la inspiración de los elementos que lo componen. Evidentemente no es este nuestro caso, pues un discípulo de Juan, si ha elaborado sobre los antiguos documentos, es porque los tenía por inspirados, quizás por ser apostólicos.

¿En qué época habría que poner esta fusión de los dos apocalipsis, en realidad la composición del Apocalipsis en su forma ciertamente inspirada y canónica? El P. BOISMARD termina su artículo con estas pa-

(24) Cfr. BOISMARD, o. l., p. 16 ss.

(25) O. l., p. 46 nota.

(26) 1949, pp. 507-541.

labras: "Una parte de la tradición habría conservado el recuerdo de un Apocalipsis aparecido en el reinado de Nerón, mientras otra parte retuvo la data de la edición definitiva, aparecida bajo el reinado de Domiciano" (27). A cada cual con su lógica. Pero de los antecedentes tan sabiamente puestos por BOISMARD, parece más lógica esta conclusión. Si el redactor está formado en el estilo de Juan lo será no sólo en su estilo oratorio, sino en el del Evangelio, y por lo tanto elabora los dos apocalipsis en un Apocalipsis después del Evangelio de Juan. Este suele ponerse muy al final de la vida del santo Apóstol, y aún en el último capítulo se cree ver las manos de los discípulos. ¿No sería más natural poner la elaboración del material apostólico del Apocalipsis después de la muerte del maestro? ¿Qué discípulo hubiera tenido atrevimiento, en vida del Apóstol, de reelaborar su obra? Sobre todo pensando que las cartas del principio a las iglesias de Asia suelen considerarse como posteriores de algunos años al material fundamental del Apocalipsis. Con el trabajo del discípulo nada perdía la obra de la garantía apostólica, que en el fondo es la razón de ser para él de la inspiración. Si la Iglesia enseña la inspiración del Apocalipsis y que la inspiración termina con la edad apostólica, pero la crítica opina que en la obra sagrada hay la mano de un redactor posterior a la muerte del último apóstol, ¿no pueden estar de acuerdo ambos, si se salva la garantía apostólica?

¿Podemos imaginarnos que un discípulo de Juan esté escribiendo bajo la luz de la inspiración un momento antes de la muerte de su maestro, y que la inspiración le abandone un momento después? Se hace difícil admitir semejante posibilidad. Si un hecho de mayor trascendencia, de infinita trascendencia, como la muerte de Jesucristo, que con su sangre sella el Nuevo y eterno Testamento, no impide que el Judaísmo, aunque agonizante, tenga su razón de ser en los planes de Dios y continúe siendo reconocido como legítimo por los apóstoles y apóstoles del temple de Pablo, ¿no podemos aplicar esta elasticidad al Nuevo Testamento, según el criterio infalible de la Iglesia? La Iglesia nos dice que Baruch es un libro inspirado y lo pone en el Antiguo Testamento porque su teología es todavía viejotestamentaria. Si la crítica establece como data de su composición, por lo menos en su forma actual, una época posterior a la muerte de Cristo, la teología no puede encontrar inconveniente, mientras quede salva la inspiración y la exégesis se mueva dentro de la analogía de la fe, que dirige infaliblemente la inves-

---

(27) "Revue Biblique", 1949, p. 541. Igualmente en su edición de la Biblia de Jerusalén, p. 22, donde es más explícito todavía en afirmar que la data de la redacción definitiva sería hacia el 95 o algún tiempo después.

tigación científica de los católicos, aunque nos veamos obligados a revisar la posición tradicional referente a su composición, y a su sentido. ¿Esta posibilidad habrá que negarla para este discípulo, verdadero escriba del pensamiento de Juan?

### CONCLUSION

Sea de ello lo que fuere, una observación quisiéramos hacer para terminar, que nos ha de poner en guardia contra ciertas aseveraciones demasiado absolutas, que leemos en muchos manuales, cuando afirman que a penas puede haber dudas que entre los Judíos el Canon del Antiguo Testamento estaba clausurado antes de Cristo, con la inclusión de los libros deuteroacanónicos. Y que para probar su tesis no tiene valor el argumento que se aduce de la presencia de estos libros en los LXX, porque como edición los LXX no tienen unidad hasta el siglo segundo después de Cristo.



III

OTROS ESTUDIOS



JOSE RAMOS GARCIA, C. M. F.

Del Colegio Mayor de PP. Claretianos de  
Santo Domingo de la Calzada (Logroño)

UNA NUEVA TEORIA SOBRE LAS FUENTES GENESIACAS

## SUMARIO

### Introducción.

- I. — El primer relato de la Creación, o sea el heptaemeron (Gén. 1, 1-2, 3 P).
- II. — El segundo relato de la Creación y la caída (Gén. 2, 4-3, 24 EJ).
- III. — La posteridad de Kainitas y Setitas (Gén. 4, 1-26; + 5..., 32 EJ).
- IV. — La genealogía de los Setitas cronizada por P, o "Libro de los fastos de Adam" (Gén. 5, 1-31 P).
- V. — El relato del Diluvio, o "Los fastos de Noé" (Gén. 6, 1-9, 28 EJ y P).
- VI. — Las dos relaciones del Diluvio por separado.
- VII. — La Tabla de los pueblos y su dispersión (Gén. 10, 1-11, 9 P y EJ).
- VIII. — Genealogía de los Semitas cronizada por P, o "Fastos de Sem" (Gén. 11, 10-25 P).
- IX. — Historia de Abraham y Lot, o "Los fastos de Terah" (Gén. 11, 27-25, 11).
- X. — Los hijos de las concubinas (25, 12-17 (+ 25, 1-26), 18).
- XI. — Historia de Isaac y sus hijos, o "Los fastos de Isaac" (25, 18 s. (+ 25, 11; 26, 1-34) — 35, 29).
- XII. — Los fastos de Esaú (Gén. 36, 1-37, 1 P y EJ).
- XIII. — Los fastos de Jacob o Historia de Jacob y Josef.

### Conclusión.



## INTRODUCCION

**C**ONOCEMOS todos “Le livre de la Genèse” del Profesor J. Chaine—Editions du Cerf, París, 1949—, del que dimos una breve nota bibliográfica en “Estudios Bíblicos”, vol. X (año 1951), págs. 255-257.

Es un comentario excelente bajo muchos aspectos, que quiere ponerse a la altura de los tiempos, y para eso aprovecha su autor cuantos datos le proporciona el estudio comparado de la cultura de los pueblos, y ante todo y sobre todo los modernos descubrimientos y otros varios estudios sobre el Oriente Bíblico, que ofrece desde el principio con muestras de grande erudición profana. Lástima que pone como base de su comentario la teoría de las fuentes según la crítica independiente, admitiendo sin pestañear cuantas réplicas, deficiencias, anacronismos, incoherencias, discrepancias y aun contradicciones descubre en ellos la susodicha crítica, que intenta luego armonizar con la inerrancia e inspiración bíblicas, sin conseguirlo realmente.

La presente comunicación tiene por objeto una manera diferente de plantear y resolver el problema de las fuentes Genesisíacas. Mas antes de proponer nuestro modo de ver, será bien recordar los puntos más salientes de la teoría del autor, que es en substancia la misma de Wellhausen. Sólo después de esto expondremos la nuestra, que nos parece simplificar todo el asunto en medida extraordinaria y armonizar mejor, no sólo con la ortodoxia en punto a inerrancia e inspiración bíblicas, sino también con la misma historia.

Distingue él las fuentes según el sistema corriente, y tenemos por su orden el documento Yahvista (J), el Elohista (E) y el Códice sacerdotal (P), y pocas más (X), que no se reducen a ninguna de las otras tres,

junto con algunas glosas del redactor (R), o bien introducidas de segunda mano.

El Códice sacerdotal y el documento yahvístico correrían por todo el libro, desde los primeros capítulos del Génesis. En cambio el elohista no comenzaría hasta más tarde con las Historias de los Patriarcas, a partir de Abraham.

Como recursos principales para discernir las fuentes, están las varias réplicas, al por mayor y al por menor, los contrastes y contradicciones, ciertas peculiaridades de léxico y estilo, junto con el uso de los nombres divinos, es decir de Yahvé para el documento yahvístico y de Elohim para el documento elohístico y el Códice sacerdotal. Este se distingue además por su esquematismo, dición abstracta y brevedad característica, en contraste con las cualidades contrarias del documento elohístico, junto con ciertas diferencias de léxico y toda clase de cifras. Las cifras serían todas de P.

El redactor (R) del libro aprovechó las fuentes sólo fragmentariamente, de manera que desglosadas unas de otras, los textos de cada una, ni separados, ni acoplados entre sí, forman generalmente una relación seguida. Además no los retoca, para armonizarlos, si no es por excepción, y de ahí las discrepancias, contrastes y contradicciones sin fin en el sagrado texto.

Nuestro autor reconoce a cada paso la dificultad de discernir las fuentes unas de otras, particularmente J y E. Preciosa confesión de parte que no dejaremos caer en tierra.

\* \* \*

Sinceramente creemos que un tal sistema es en buena parte artificial, y por lo tanto insubsistente, y al examinarle de cerca hemos llegado a perderle el respeto. Fiados tal vez demasiado en nuestras fuerzas nos hemos atrevido a contraponerle otro, cuyos rasgos más salientes son como sigue: Admitimos, si se quiere, las mismas fuentes que la crítica, pero es otra la significación, el orden, la extensión y la relación de las fuentes entre sí.

Hay un documento fundamental, escrito tal vez en diferentes tiempos, y desde luego el más antiguo, que no es J, sino E, y en él se contiene el fondo de la historia o subhistoria Genesíaca, que se continuaría indefinidamente por gran parte del Pentateuco y tal vez más acá. Su título sería: "Estos son los fastos del cielo y de la tierra, cuando fueron creados" (Gén. 2, 4a). Y comienza el relato: "El día que Yahvé

Elohim hizo la tierra y los cielos, y toda planta del campo antes que existiese", etc. (Gén. 2, 4b ss.).

J no es propiamente una fuente distinta de E, pues consiste en pequeños retoques o adiciones hechas a E, de que resulta el texto EJ, que no sería así más que una nueva edición de E corregida y aumentada. En el texto EJ se contienen ya todos los hechos de esta antiquísima historia, a comenzar desde los primeros capítulos, sin excluir las cifras básicas de su cronología, que dejan así de ser originarias de P. Posteriormente se escribió este segundo documento, que llaman Códice sacerdotal, y que no es en su mayor parte más que un resumen escueto de EJ, de quien depende aun en sus lucubraciones filosóficas y cronológicas, a las que se añaden algunos complementos etnográficos y jurídicos.

Tanto EJ como P, en un principio separados, formaban dos relatos seguidos y completos en su línea, e ingeniosamente acoplados luego por obra del redactor, constituyen el actual libro inspirado, en que están contenidos íntegros o casi íntegros los textos de entrambos documentos. Y no se precisa más para explicar todos los fenómenos literarios del Génesis. Nada de insulsos fragmentarismos hipercríticos tan caros al autor del comentario.

Como recursos para discernir las fuentes—llamémoslas así—también nosotros ponemos las réplicas, aunque en menor escala, los contrastes e idiotismos varios con toda clase de diferencias textuales—salvo las contradicciones, que nos resultan inexistentes—, peculiaridades de léxico y estilo, el uso de los diferentes nombres divinos, y particularmente para P su esquematismo, dicción abstracta y brevedad característica, pero de ninguna manera las cifras, si no son las de las dos grandes genealogías cronizadas, y pocas más, y aun éstas tendrían su base en EJ.

En lugar de las cifras que le quitamos a P, le damos otra señal bastante constante en la historia de Jacob y Josef, y es el nombre de Israel en oposición al de Jacob del otro documento. La crítica atribuía generalmente estas perícopes, contraseñadas con el nombre de Israel, a J, en oposición a E, en fragante oposición con su teoría de la mayor antigüedad de J. Nosotros se los atribuimos a P, porque cabalmente en ellas y por ellas se continúa la historia paralela resumida, que forma parte del Códice sacerdotal.

La misma oposición documentaria, que hay entre Jacob (EJ) e Israel (P), se repite entre Aram-Naharaim (EJ) y Paddan-Aram (P), y—cosa en que no había reparado la crítica—entre los nombres de Ismaelitas (EJ) y Madianitas (P), de Gosen (EJ) y Ramsés (P), con lo que quedan *ipso facto* solventadas graves dificultades exegéticas.

En conclusión, no son tres los documentos, sino dos, uno fundamental (EJ), que es la segunda o enésima edición de E, y otro (P), que es su abreviación con algunos complementos.

A estos documentos, así concebidos, sólo muy impropriamente se les llamaría fuentes. Las verdaderas fuentes, orales o escritas, del documento EJ, no se las puede fácilmente rastrear, por no presentar relieve apreciable en el texto actual, salvo alguna que otra—las X de nuestro autor—, que como el relato de la expedición de los reyes orientales (Gén. 14) debieron de figurar ya en E, y desde luego en EJ. La fuente principal de P es el documento EJ, que él resume o manipula a su manera, y para los complementos etnográficos y jurídicos le bastaba mirar a la etnografía, leyes y costumbres de su tiempo.

\* \* \*

Ventajas de este modo de ver :

Con el establecimiento del documento EJ salimos al encuentro de infinidad de sutilezas problemáticas en el discernimiento de las fuentes J y E. Ya la crítica había comprobado lo difícil, por no decir imposible, que era separar una de otra. Y tanto, como que J en nuestro sistema no existió nunca sin E.

Con quitar a P las cifras, que la crítica le asignaba *a priori*, creemos haber quitado del medio una piedra de escándalo y prestado un buen servicio a la verdad de la Escritura. ¿Qué valor tendrían, en efecto, unas cifras detalladas, aparecidas por primera vez en un documento el más reciente, cual es el Códice sacerdotal? Nosotros, por el contrario, las ponemos ya en el documento fundamental, al que damos, como veremos luego, una antigüedad indefinida con una dimensión insospechada.

Una dimensión insospechada se la damos también a P en las perícopes contraseñadas con el nombre de Israel, Madianitas, Ramsés, etc., con lo que sin extorsión ninguna en el desglose, sacamos en el Génesis dos historias continuadas, la una independiente y detallada, y la otra abreviación de la primera, sin ese insubstancial fragmentarismo, al que la crítica nos tiene acostumbrados.

Nada en efecto más inútil, absurdo e inverosímil que el supuesto fragmentarismo de las fuentes tal como viene preconizado por la crítica, mezquina labor de tijera, con la cual tantas veces el redactor no logra aún hacer la narración armónica, ni esquivar las contradicciones, y el crítico de profesión se ve comprometido en la vivisección de relatos enteros de todo punto irrescindibles.

No quiero terminar este recuento de ventajas por mayor, sin notar siquiera un señalado favor prestado con esto a la inerrancia bíblica, y es que reducidos los documentos a dos solos, y siendo el segundo un resumen inteligente del primero, las contradicciones que la crítica cree ver por doquier, hácese del todo improbables. Y esto que aquí concluimos *a priori* lo creemos haber demostrado *a posteriori* en otro artículo, que con la venia del Sr. Director se podría publicar en "Estudios Bíblicos".

\* \* \*

Acabamos de aludir a una nueva dimensión del documento EJ en conjunción con una antigüedad indefinida. Vamos a verlo.

Comienzo por una pregunta: ¿Ha hallado la crítica una sola razón seria, de forma o de fondo, que persuada la modernidad de tales relatos frente a la antigüedad de los hechos relatados? Ninguna, si no es el nombre de Yahvé, de origen relativamente reciente, que señalaría el documento más antiguo, pues se encuentra en el Génesis desde el capítulo 2 (el hombre en el Paraíso) en el binomio Yahvé Elohim, constantemente repetido en descripciones de la más antigua impronta, cual es la relación concreta y detallada de los hechos junto con frecuentes antropomorfismos. La vinculación del nombre de Yahvé a esos relatos les quita mucho de su antigüedad, o hace la tal antigüedad muy relativa.

Sólo falta averiguar si la presencia del nombre de Yahvé es ahí originaria o adventicia. Nuestro autor, con la crítica welhauseniana la supone originaria. Lo adventicio sería el nombre de Elohim, como una sobrecarga de Yahvé. Nosotros por el contrario, en armonía perfecta con lo arriba dicho sobre la impronta de suma antigüedad de estos relatos, y la relativa modernidad del nombre de Yahvé, pensamos que el hecho sucedió a la inversa, es a saber, que no fué Elohim sobreañadido a Yahvé, sino Yahvé a Elohim, como para indicar que el Dios (Elohim) que creó el mundo y puso a Adam en el Paraíso, etc., no es otro que Yahvé, el Dios verdadero, posteriormente revelado a Moisés (Ex. 3, 14 ss.), y tal vez fué el propio Moisés el que introdujo ahí ese nombre divino, que aparece por primera vez en el nombre de Yocabed su madre (Ex. 6, 20); y tendríamos así el primer caso, en que el documento E fué intencionadamente retocado, y de E que era se convirtió en EJ, su segunda edición.

Urgiendo ahora un poco más la grande antigüedad del documento EJ, podemos adelantar aquí por nuestra cuenta que el texto EJ del

Génesis no conoce todavía a los Pēlistim, como tendremos ocasión de comprobar cuantas veces ese nombre sale en el texto Genesíaco. Así en Gén. 10, 14 es una glosa marginal; en Gén. 26, 1. 8, es una glosa explicativa, marginal o no; y en Gén. 21, 34; 26, 14. 15. 18, está en un texto de P. Sólo en 26, 32 se halla en un texto de EJ, pero retocado ligeramente por el compilador (R), según parece, para mejor armonizarlo con el 26, 34 (P).

\* \* \*

Consecuencia de este modo de ver tan congruente.

Contra uno de los dogmas de la crítica Welhauseniana el documento E no aguarda a comenzar en la historia de Abraham en Palestina, sino que comenzó ya con la historia de Adam en el Paraíso, y se continúa por la posteridad de Caín y penetra triunfalmente por todo el relato del Diluvio, cuya crítica literaria hay que revisar completamente, pues en este nuevo plan no cabe ya distribuir su texto entre P y J, como se venía haciendo, sino entre EJ y P, como en lo demás del libro. Una verdadera revolución literaria en el sentido de su unidad de composición. El Génesis desde el principio hasta el fin no es más que el ingenioso acoplamiento de los dos documentos indicados.

En el relato del Diluvio es donde el nuevo punto de vista obtiene su triunfo más palpable contra la pretendida atribución de todas las cifras a P. Hay allí manifestamente dos series en la cuenta de la duración de la crecida diluvial. Primera serie: desde el día 17 del mes segundo (Gén. 7, 11) hasta el día 17 del mes séptimo, en que el Arca se asentó sobre los montes de Ararat (Gén. 8, 4). En total 5 meses, a 30 días por mes = 150 días. Segunda serie: Es de 150 días, sin más, al cabo de los cuales las aguas comienzan a descender (Gén. 7, 24; 8, 3). EJ nos da la cuenta por meses y días. P saca la suma, y resumiendo según su costumbre, nos da 150 días limpios para la misma etapa. La crítica, contra toda probabilidad, acumula entrambas series con casi toda esta relación, la más farragosa de todas, en P, caracterizado por su esquematismo (!).

Pues ya ¿qué decir de la alianza de Dios con Noé y cuántos salieron del Arca? Por meras razones apriorísticas se atribuye otra vez a P una relación casi tan agobiada de repeticiones como la del Diluvio. Nosotros vemos aquí lo mismo que allí, los dos documentos susodichos, el uno de los cuales es E, retocado o no por J (EJ), y el otro (P), resumen del anterior, con lo que resultan dos relaciones correctas sin ese alud de repeticiones enojosas.

La crítica vuelve a caer en la misma inconsecuencia al atribuir a P el entero capítulo 23 (la adquisición del campo de Efrón), detallado y pintoresco como el que más. Ni la mención de los hijos de Het y del campo de la Makpelá frente a Mambré, ni menos la cifra de los años de Sara, invocadas por el autor, pueden inclinar la balanza a favor de P, pues su significación es problemática, y aun contraria en nuestro modo de ver. Para nosotros estos elementos, todos en armonía perfecta, lo mismo aquí que en otros pasajes, vienen contenidos en el documento fundamental EJ. Me doy a pensar que P, ni aun siquiera mencionaba la muerte de Sara. La crítica en cambio pondría esta falta en el documento fundamental. ¿Qué valor histórico tendría, pues, todo ello en el documento P escrito según la misma crítica tantos siglos después de los sucesos? Es evidente que la crítica no se preocupa mucho más de estas consecuencias que de aquellas inconsecuencias, pero nosotros debemos preocuparnos de unas y otras.

Y con esto ponemos fin a esta ya larga introducción.

NOTA. — En la transcripción conjunta de los textos bíblicos usamos del tipo corriente para el texto EJ, en cursiva para el texto P y en versalitas para las expresiones, pocas en número, en que coinciden ambos textos.

## I

### EL PRIMER RELATO DE LA CREACION O SEA EL HEPTAMERON (Gén. 1, 1-2, 3 P)

Es esta primera página de P una especulación filosófico-religiosa fundada sobre EJ (aquí Gén. 2, 4 ss.), de quien depende y cuyos pormenores trasciende. Fuera de esa trascendencia, los contrastes y aun contradicciones, que el autor pone entre ambas relaciones de la creación, nos parecen insubsistentes.

Tiene puntos de contacto con el poema babilónico del *Enuma elish*. Pero el contacto no implica necesariamente dependencia del relato genesíaco frente al mítico, no ya literaria, pero ni aun siquiera cultural. Por eso nos parece menos exacta la observación del autor, cuando comparando el hebreo *Tehom* (abismo) con la *Tihamat* del mito babilónico, dice de aquel que ha perdido toda su personalidad (pág. 58). Creemos más bien que no la perdió el *Tehom*, sino que la adquirió la *Tihamat*, como personificación del Océano primordial, lo cual no es lo mismo.

Llegado en orden ascendente a la creación del hombre (varón y hembra), constituido rey de la creación, el Códice sacerdotal (P) pasa por alto los pormenores del texto paralelo (EJ) y fundamental, referente a la creación del hombre y la mujer, a su instalación en el Paraíso, a la tentación, la caída, la promesa y la expulsión. P alude a un solo pormenor, relacionado con la caída, que es el primitivo régimen vegetariano del hombre (Gén. 1, 29 P = Gén. 2, 16 EJ “ex omni ligno paradisi comedet”), sobre lo cual tan peregrinas cavilaciones hace el autor (pág. 123), que lo extiende a los propios animales, e intenta ilustrarlo con el texto de Is. 11, 7 (pág. 29), que no pasa de ser una alegoría.

## II

### EL SEGUNDO RELATO DE LA CREACION, Y LA CAIDA

(Gén. 2, 4-3, 24 EJ)

Para el autor sería yahvista (J). ¿Por qué? Porque en el relato se emplea el nombre de Yahvé. Pero no se advierte lo bastante, que a diferencia de lo que ocurre otras muchas veces, aquí el nombre de Yahvé es una sobrecarga, pues va siempre asociado al de Elohim (Yahvé Elohim), y la explicación más sencilla de ese fenómeno singular sería que el autor yahvista (J) entreveró el nombre de Yahvé en el anterior relato elohista (E), al revisarlo, con lo que se hizo suyos, no sólo estos primeros capítulos, sino el entero documento E, que de E se convirtió en EJ.

El autor lo explica al revés: el nombre añadido no sería Yahvé, sino Elohim (pág. 31); y parece dar alguna verosimilitud a este modo de ver el hecho de que Elohim “vaya después de Yahvé”. Mas esto no significa nada, ya que el genio de la lengua hebrea pide que el nombre propio (aquí “Yahvé”) preceda al nombre común (aquí “Elohim”).

El título de este segundo relato es “Fastos del cielo y de la tierra”, con que comienza en Gén. 2, 4a, y que no hay por qué atribuir a P, como hace el autor (ib.). Antes bien, en esto como en lo demás, P dependería de EJ, y en ese título se inspiraría para el de sus varias memorias Genesíacas. (Gén. 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10. 27; 25, 12. 19; 36, 1; 37, 2).

El título, por lo demás comprendería, no sólo la historia de los orígenes, sino el desarrollo posterior de aquella a través del Pentateuco, y tal vez más acá, hasta las últimas ramificaciones del documento EJ.



Todo viene aptísimamente comprendido bajo el título de "Fastos del cielo y de la tierra", tanto que serían éstos así el núcleo originario y más antiguo de la Santa Biblia.

A ninguno de mis lectores escapa seguramente la importancia y transcendencia de esta nuestra posición.

Se opondrá tal vez que no pasa de ser una hipótesis. Pero ¿qué es sino mera hipótesis la que no pone en juego el documento E hasta el comienzo de la historia de los Patriarcas? Y ¿qué es sino menos que hipótesis, por rayar en lo inverosímil, esa vivisección del documento EJ en dos documentos perfectamente distintos, J y E, de los que luego no se hallan a menudo más que fragmentos incoherentes? EJ, por el contrario, es decir "los Fastos del cielo y de la tierra", es un documento coherente y continuado desde el principio hasta donde puede seguirsele.

La elección entre las dos posiciones, la de la crítica y la nuestra, no nos parece dudosa.

### III

#### LA POSTERIDAD DE CAINITAS Y SETITAS

(Gén. 4, 1-26; + 5..., 32 EJ)

Según el autor (in l.) esta perícopa es toda ella yahvista (J). A tenor del texto de los LXX igualmente se la podría llamar elohista (E), pues lee ó Θεός (Elohim) hasta seis veces (vv. 1. 4. 9. 10. 16. 25) contra una del Hebreo (v. 25), y Κύριος (Yahvé) sólo dos veces (vv. 3 y 13) contra siete del Hebreo (vv. 1. 3. 4. 9. 10. 13. 16). Bien es verdad que cinco veces más lee el Griego Κύριος ó Θεός (Yahvé Elohim), donde el Hebreo pone sólo Yahvé (vv. 6. 15<sup>2</sup>. 26; 5, 29); y esta última denominación nos persuade que la perícopa, ni es puramente E, ni meramente J, sino EJ como la anterior, y su natural continuación.

Tras la genealogía de los Cainitas—prediluvianos y postdiluvianos (1)—, la perícopa trae ahora sólo el comienzo de la de los Setitas, pero en un principio la debió de traer completa, a juzgar por los vestigios que de ella han quedado en la que de ellos trae el Códice sacerdotal (P) en el capítulo 5, particularmente en lo relativo a Henok y a Noé. Hela aquí reconstruída con toda verosimilitud.

(1) Ve nuestro esbozo *Las genealogías Genesíacas y la Cronología* en "Estudios Bíblicos", año 1949, pág. 345 s.

Gén. 3, 25 Conoció de nuevo Adam a su mujer, que parió un hijo, a quien puso por nombre Set, diciendo: Hame dado Elohim otro descendiente en lugar de Abel, a quien mató Caín. 26. A Set así mismo le nació un hijo, al que llamó Enós: entonces se comenzó a clamar en nombre de Yahvé. [26 bis Enós engendró a Cainán; Cainán engendró a Malaleel; Malaleel engendró a Yáred; Yáred engendró a Henok; Henok engendró a Matuselah; y anduvo Henok con Elohim y desapareció, pues se lo llevó Elohim (cf. 5, 22. 24). Matuselah engendró a Lamek, y Lamek engendró un hijo, a quien puso por nombre Noé, diciendo: éste me consolará de nuestras faenas y del trabajo de nuestras manos, por la tierra que maldijo Yahvé (cf. 5, 28)]. 5, 32. Y siendo Noé de 500 años engendró a Sem, Cam y Jafet.

OBSERVACIONES. — De todo lo aquí puesto en 26 bis el autor atribuye a J sólo la noticia relativa al nombre de Noé, pero creemos que la referente a la piedad de Henok, en tal precaria coherencia con el texto actual, está en el mismo caso; y así hay que atribuirla a la misma fuente, a pesar del nombre de Elohim que entraña, pues sabido es que EJ (= J) no lo excluye, y por esas noticias se continúa, hasta enlazarse con 5, 32 que es nuevamente de J (= EJ), y no de P como supone el autor.

Por la trascendencia que en sí lleva, vamos a asegurar bien la última afirmación.

Y es así que el v. aludido nombra a los hijos de Noé, que tuvo a la edad de 500 años. Ahora bien, pocas líneas más abajo (Gén. 6, 10), nos da P la misma noticia: “y engendró Noé a tres hijos, Sem, Cam y Jafet”. Gén. 6, 10 no es pues, más que una réplica de Gén. 5, 32 y ambos versos pertenecen por tanto a diferentes fuentes, según el principio asentado y tantas veces aplicado por el autor en su crítica literaria. A la verdad, es de todo punto inverosímil que P, a dos líneas de distancia, repita la misma noticia relativa a los hijos de Noé, y casi con las mismas palabras. Siendo, pues, ciertamente de P la segunda (“Estos son los fastos de Noé”, etc.), no puede ser de P, sino de J (EJ), la primera, y de aquí la tomó luego P, como de costumbre.

Ya sé que en sentir del autor los números—aquí los 500 años de Noé—son *tabú* para J (EJ) y en cambio serían una de las características de P. Pero esa característica es otra de las suposiciones gratuitas de la crítica. Cierta cronización artificiosa y sistemática, como la del Heptámeron de la creación y las Genealogías de los Setitas (cap. 5) y Semitas (cap. 11), pueden ponerse a su cargo sin dificultad, pero de ahí a concluir que todas las cronologías, y aun los números en general,

corren por cuenta de P, hay mucha distancia; y la conclusión es contra la misma crítica, como vemos aquí, y tendremos ocasión de comprobar. Y aun estoy por decir que todo ese aparato de cronización de la genealogía de los Setitas, obra de P, estriba en dicho dato tradicional de EJ acerca de la longevidad del patriarca del Diluvio, que tuvo hijos a los 500 años (Gén. 5, 32). Por el tipo de la vida de éste se cronizaría la de los restantes patriarcas prediluvianos, según un método que ignoramos. Cosa semejante se debió de hacer con los postdiluvianos, calculando sobre los 100 años de Sem al nacerle Arfaad (Gén. 11, 10).

## IV

LA GENEALOGIA DE LOS SETITAS CRONIZADA POR P. O SEA  
"LIBRO DE LOS FASTOS DE ADAM"

(Gén. 5, 1-31 P)

Para el autor todo es de P excepto lo relativo al nombre de Noé (vv. 28 y 29), que atribuye a J. Estamos en todo con él (cf. 5, 1-3 con 1, 27. 28), salvo que en vez de J ponemos EJ, al que atribuimos no sólo la explicación del nombre de Noé (J), sino también las noticias tan peregrinas acerca de Henok (E).

El autor ve además en esta genealogía de los Setitas, cronizada por P, la réplica de la anterior genealogía de los Cainitas dada por J (EJ), pues ambas no formarían más que una sola, substancialmente la misma (pág. 90-91), salva la cronización. Nosotros no podemos compartir tal suposición, que descuida enteramente las divergencias reales y no toma en cuenta más que ciertas semejanzas aparentes. Es muy significativo el hecho de que a continuación de la genealogía de Caín se da la de Set (Gén. 5, 25. 26) en el mismo documento J (EJ), ¿Con qué lógica, pues, se identifican dos genealogías que en un mismo documento se distinguen? Lo que parece de todo punto verosímil es que la genealogía de los Setitas, ahora sólo enunciada en el documento J (EJ) debió de darse completa en un principio. ¿De dónde, si no tomó P los nombres y los datos para la suya cronizada? (cap. 5).

P depende normalmente de EJ, como tendremos ocasión de comprobar en tantos casos. En éste lo propio de P es la cronización de la vida de los Patriarcas, según un método que ignoramos, tomando al parecer por base los 500 años de Noé al tener los hijos (Gén. 5, 32 EJ), única cifra constante en todos los textos (Hebr., Sam., Gr.). Las diferencias,

no casuales, sino intencionadas, que en las demás cifras se advierten entre los varios textos, probarían tal vez que se trata de un mero tanteo, con valor más bien esquemático que histórico. En todo caso la prodigiosa longevidad de los Patriarcas queda asegurada. Con ello nos quedamos aun muy atrás de nuestro autor, que no da valor ninguno a tales números (pág. 98).

En nuestro art. "Las genealogías Genesíacas y la cronología" (Est. Bíbl. 1949, págs. 327-353) exponemos la base (Cainán) de un criterio mucho más conservador, si se quiere, que el que aquí apuntamos; aun-que a decir verdad, el uno no es exclusivo del otro, sino complementario.

## V

### EL RELATO DEL DILUVIO, O SEA "LOS FASTOS DE NOE"

(Gén. 6, 1-9, 28 EJ y P)

#### a) LA CORRUPCIÓN GENERAL

(6, 1-8 EJ)

6, 1 Cuando comenzaron a multiplicarse los hombres y tuvieron hijas, 2 viendo los hijos de los Elohim que las hijas de los hombres eran hermosas, tomaron para sí mujeres de éstas, cuantas bien quisieron. 3 Y dijo Yahvé [Elohim]: No permanecerá por siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne. Ciento veinte años serán sus días.

4 Había entonces gigantes en la tierra—y también después—, cuando los hijos de los Elohim se unieron con las hijas de los hombres y les engendraron hijos. Estos son los héroes de otro tiempo, varones renombrados.

5 Viendo Yahvé [Elohim] cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra, y cómo todos sus pensamientos y deseos iban de mal a mal todos los días, 6 se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, y doliéndose en su corazón, 7 dijo: Voy a raer (r. *mahá*) al hombre que hice de sobre la haz de la tierra: al hombre, a los animales, a los reptiles, y hasta a las aves del cielo, pues me pesa de haberlos hecho. 8 Pero Noé halló gracia a los ojos de Yahvé [Elohim].

OBS. — Para el autor toda esta perícopa es de J, ni más ni menos que el segundo relato de la creación (cap. 2 y 3) y los datos sobre la posteridad de Caín y de Set (cap. 4), cuya continuación se reanuda aquí

(cap. 6). Por la misma razón, para nosotros la perícope es de EJ. Los LXX siguen, en efecto, leyendo Κύριος ὁ Θεός (Yahvé Elohim) en 6, 3. 5. 8, como en los relatos anteriores.

Los Elohim (con art.), cuyos hijos introdujeron el amor libre en las costumbres, serían los señorones (así Symmakho) de aquel tiempo.

#### b) LA PREPARACIÓN DEL ARCA

(Gén. 6, 9-7, 6 EJ y P)

6, 9 *Estos son los fastos de Noé.*

Noé era varón justo y perfecto entre sus contemporáneos (= 7, 1 EJ). Con Elohim caminó. 10 Engendró tres hijos, Sem, Cam y Jafet (= 5, 32 EJ). 11 La tierra estaba corrompida ante Elohim y llena toda de iniquidad (= 6, 5 EJ). 12 Y vió [Yahvé] Elohim la tierra que estaba corrompida, pues toda carne había corrompido su camino sobre la tierra. 13 Y DIJO ELOHIM A NOÉ: *Veo venir el fin de todos los mortales, pues la tierra está llena de sus iniquidades y voy a exterminarlos a ellos con la tierra* (= 6, 7 EJ). 14 HAZTE UN ARCA DE MADERAS RESINOSAS; *divídela en compartimentos* (= 6, 16 EJ), *y la calafateas con pez por dentro y por fuera.* 15 Y esta será la traza de su hechura: 300 codos de largo, 50 de ancho y 30 de alto. 16 Harás en el arca un tragaluz (cf. 8, 6 EJ) y a un codo sobre éste acabarás el arca por arriba. La puerta (cf. 7, 16 EJ) la pondrás a un costado, y le harás piso bajo, segundo y tercero. 17 PUES VOY A ENVIAR *el diluvio—aguas—SOBRE LA TIERRA*, para destruir de debajo del cielo cuanto en sí tiene hálito vital. [Y] *todo cuanto hay sobre la tierra perecerá* (r. *gawa'*) (= ant.; cf. 6, 7; 7, 4 EJ).

18 *Mas yo estableceré una alianza contigo; y entrarás en el arca tú y tus hijos, tu mujer y las mujeres de tus hijos contigo.* 19 *De todos los animales dos de cada especie, y esos macho y hembra, meterás en el arca, para que vivan contigo.* 20 *De las aves según su especie, de las bestias según su especie, y de toda clase de reptiles terrestres según su especie, un par de todos ellos vendrán a ti, para conservar la vida.* 21 *Tú por tu parte toma y recoge contigo toda clase de alimentos para que a ti y a ellos os sirvan de comida.* 22 E hizo Noé conforme a cuanto le ordenó [Yahvé] Elohim; así hizo.

7, 1 Y dijo Yahvé [Elohim] a Noé: *entra en el arca tú y toda tu casa, pues tú has sido hallado justo en esta generación.* 2 De todos los animales toma siete parejas, macho y hembra, y de los impuros una pareja, macho y hembra. 3 Así mismo, de las aves [puras] siete parejas, macho y hembra [y de las impuras una

pareja, macho y hembra], para guardar en vida la casta sobre la haz de la tierra toda. 4 Porque dentro de siete días yo haré llover sobre la tierra 40 días y 40 noches, y raeré (r. *mahá*) de sobre la haz del suelo (*adamá*) todo cuanto hice y subsiste (*yēqúm*). 5 E hizo Noé conforme a cuanto le mandó Yahvé [Elohim].

6 Y SIENDO NOÉ DE EDAD DE 600 AÑOS SOBREVINO *el diluvio*  
—aguas—SOBRE LA TIERRA.

OBS. — Para el autor no hay aquí más que dos perícopes paralelas: a) Gén. 6, 9-22, que atribuye a P, y b) Gén. 7, 1-5, que atribuye a J, cada una con sus características en el léxico, y terminadas ambas con sendos actos de obediencia a Elohim (6, 22) y a Yahvé (7, 5).

En términos generales la segunda perícopa es paralela de la primera con las mismas órdenes de Dios y la ejecución de ellas por Noé; con esto más, que se añade en la segunda la distinción de los animales en puros e impuros. Esto no obstante, son varias las réplicas (*doublets*), que se advierten en la primera y que arguyen fuentes diversas. Entre ellas la doble consignación de la obediencia de Noé: “e hizo Noé conforme a cuanto le ordenó [Yahvé] Elohim, [y] así lo hizo [Noé]” (6, 22). Esta segunda consignación sería la forma abreviada de P, que al acoplarse con la primera perdió la cópula y el nombre.

Hay que notar particularmente tres puntos en que el hilo de la narración, si no se corta, se enreda, y son los siguientes: 1.º Gén. 6, 12 (“y vió [Yahvé] Elohim”, etc.) es una réplica del anterior, y conforme a los LXX lo hacemos de J (EJ) y no de P. Serían en cambio comunes de ambos los incisos “Y dijo Noé” del v. 13; y “Hazte un arca de maderas resinosas” del v. 14. Tras el segundo de estos tres incisos se estampan luego dos maneras diferentes de una misma orden divina, una abreviada, propia de P (“divídela en compartimentos...”), y otra más detallada, propia de EJ, con expresión—prepóstera en el contexto actual—de la fórmula introductoria (“Y ésta será la traza de su hechura: 300 codos...”). Es verdad que aquí se ponen varias cifras ( $300 \times \times 50 \times 30 + 1$  codo), que la crítica atribuye indefectiblemente a P, pero tal atribución no pasa de ser un apriorismo insubsistente. En esa relación más detallada hay un pormenor—la mención de la puerta (6, 16)—que denuncia la mano de J (cf. 7, 16), es decir de EJ.

2.º Otro punto en que coinciden y se entrelazan las palabras de ambos documentos es Gén. 6, 17: “pues voy a enviar el diluvio—aguas—sobre la tierra, para destruir de debajo del cielo cuanto en sí tiene hálito vital. [Y] todo cuanto hay sobre la tierra perecerá”, donde no es difícil distinguir la parte común (17 a), de la parte propia de cada

documento. Notable y significativa a este propósito la réplica “el diluvio” (así con art.) y “aguas” (sobre la tierra), su equivalente más antiguo. La traducción “diluvio de aguas” que algunos dan, es incorrecta como saben los hebraístas. La última frase es de P por ser abreviación de lo anterior y por el verbo *yigwa'* (perecerá), que es una de sus características (cf. Gén. 7, 21; 25, 8. 17; 35, 29; 49, 33).

Por razón del léxico y el estilo, que remembra el cap. 1, lo restante del cap. 6 es así mismo de P: nótese, entre otras cosas, el inciso “según su especie” tres veces repetido. Casi igual a 7, 14, también de P.

3.º El tercer punto en que coinciden ambos documentos es la frase final en 7, 6: “Y siendo Noé de edad de 600 años sobrevino el diluvio —aguas—sobre la tierra”, donde se notará la réplica ya notada en el punto anterior y que de nuevo se impone con fuerza, diga lo que quiera la crítica, que lo atribuye exclusivamente a P por motivo de las cifras.

c) LA ENTRADA EN EL ARCA ANTE EL DILUVIO

(Gén. 7, 7-17 a EJ y P)

7, 7 Ante el temor de las aguas del diluvio entró Noé en el arca, y con él su mujer y sus hijos y las mujeres de sus hijos. 8 Y de los animales puros y de los impuros (cf. 7, 2 ss. EJ), y de las aves y de cuanto en el suelo se mueve, 9 entraron con Noé en el arca por parejas, macho y hembra, como “Yahvé” se lo había ordenado. 10 Y al cabo de siete días las aguas del diluvio vinieron sobre la tierra. 11 El año 600 de la vida de Noé, en el mes segundo, a 17 días del mes, en aquel día se rompieron todas las fuentes del grande abismo, y abriéronse las cataratas del cielo, 12 y cayó la lluvia (*gésem*) sobre la tierra durante 40 días y 40 noches.

13 *Aquel mismo día entró en el arca Noé y con él sus hijos, Sem, Cam y Jafet, la mujer de Noé y las tres mujeres de sus hijos (= 7, 7 EJ); 14 ellos y todas las bestias según su especie, y todos los ganados según su especie, y todos los reptiles que en la tierra se mueven según su especie, y todas las aves según su especie, todo pájaro, toda especie de volátil. 15 Y entraron a Noé en el arca de dos en dos, de toda carne en que había espíritu vital. 16 Y los que entraron, macho y hembra, de toda carne vinieron, como le había ordenado Elohim (= 7, 2. 9 EJ). Y tras él cerró Yahvé [Elohim] la puerta. 17 Y vino el diluvio durante 40 días [y 40 noches] sobre la tierra.*

OBS. — Otra vez dos relaciones paralelas, relativas ahora a la entrada en el arca y advenimiento de la catástrofe del diluvio. La primera,

más detallada, es de J (EJ), en que se insiste en la distinción de animales puros e impuros y se introduce una vez más la voz *adamá* "el suelo" (7, 8), de uso tan frecuente en este documento (cf. 2, 5. 6. 7. 9. 19; 3, 17. 19. 23; 4, 2. 3. 10. 11. 12. 14; 5, 29; 6, 1. 7. 20; 7, 4. 8. 28; 8, 8, etc., etc.). La segunda, más formulista y esquemática—cf. el inciso "según su especie" (7, 14)—, es de P, a quien el autor, según el dictamen arbitrario de la crítica, atribuye además las varias cifras (7, 11), que caen dentro del texto de la otra, sólo por eso, por ser cifras. Mas esto no procede, pues una y otra narración se termina por la mención del diluvio en 7, 12 (EJ) y 7, 17 (P) respectivamente. Cuanto precede a 7, 12 es, pues, de la primera (EJ), y el resto hasta 1, 17, de la segunda (P).

Pudiera hacer dificultad a la atribución yahvística de la primera perícopa el nombre de Elohim en 7, 9. No la hace, si en vez de atribuirlo a J se atribuye a EJ. Eso sin contar que el Sam. con algunas versiones traen aquí Yahvé, donde el Hebr. actual lee Elohim.

La frase "Y tras él cerró Yahvé [Elohim] la puerta" (7, 16; cf. 6, 16), actualmente en contexto elohísta (P), originariamente se debió de escribir en igual contexto del documento yahvista entre 7, 9 y 7, 10, de donde se trasladó a P, en que se refiere de nuevo la entrada, para que no pareciera que ésta había tenido lugar después de cerrada la puerta del arca.

#### d) LA CRECIDA DE LAS AGUAS

(Gén. 7, 17b — 24 EJ y P)

7, 17b *Crecieron las aguas y levantaron el arca, que se alzó sobre la tierra* (=s.). 18 Y engrosaron las aguas creciendo mucho sobre la tierra, y el arca flotaba en la superficie de las aguas. 19 Y las aguas engrosaron más y más sobre la tierra hasta cubrir todos los altos montes que hay debajo del cielo (= s.). 20 Quince codos por encima subieron las aguas, cubriendo los montes. 21 Y perecieron (r. *gawá'*) cuantos animales se mueven en la tierra, aves, ganados, bestias, y todos los reptiles que se arrastran por la tierra, y los hombres todos (= 23). 22 Cuanto tiene aliento de espíritu vital en su narices de cuanto vive en la tierra firme, todo murió (cf. 6, 17 EJ). 23 Y fué raído (r. *mahá*) cuanto subsiste (*yēqûm*) sobre el suelo desde el hombre hasta la bestia y los reptiles, y las aves del cielo, todos fueron raídos (r. *mahá*), quedando sólo Noé y los que con él estaban en el arca (cf. 6, 7. 8 EJ). 24 Las aguas estuvieron altas sobre la tierra 150 días (cf. 8, 3b P).



OBS. — Para el autor es de P 7, 18-21 (el 20 por la cifra). Lo demás sería de J. Nosotros creemos que la cifra del 20 no hace al caso. Si el 7, 18 es réplica del 7, 17b, no lo es menos el 7, 20 del 7, 19. Con esto y con la ayuda del léxico se obtiene la distribución que va en el texto, un tanto diferente y aun inversa a la del autor. En todo caso las voces *yēqûm* y la r. *mahá* son de EJ (cf. 6, 7; 7, 4); en cambio la r *gawá'* es de P (cf. 6, 17).

e) LA MERMA DE LAS AGUAS

(8, 1-12 EJ casi todo)

8, 1 Acordóse Elohim de Noé y de cuantas personas y bestias había con él en el arca, e hizo pasar un viento sobre la tierra, y las aguas se estacionaron. 2 Cerráronse las fuentes del abismo y las carataras del cielo, y cesó de caer la lluvia (cf. 7, 11 s. EJ). 3 Fuéronse retirando las aguas de sobre la tierra, yendo y viniendo de una parte a otra: y *comenzaron a bajar las aguas al cabo de los 150 días* (=8, 3a; cf. 7, 24 P). 4 El día 17 del mes séptimo el arca reposó en los montes de Ararat. 5 Siguieron las aguas menguando hasta el mes décimo y el día uno de este mes aparecieron las cimas de los montes.

6 Al cabo de 40 días abrió Noé la ventana, que había hecho en el arca (cf. 6, 16 EJ), 7-12 y soltó el cuervo, etc., etc. 13 El año 601, el uno del mes primero las aguas se habían enjugado de sobre la tierra; y removiendo Noé el techo del arca miró y vió que la faz del suelo (*adamá*) estaba enjuta. 14 El día 27 del mes segundo estaba ya seca la tierra.

OBS. — Para el autor es de P, salvo 8, 2b (“y cesó de caer la lluvia”); 8, 3a (“Fuéronse retirando las aguas de sobre la tierra, yendo y viniendo de una parte a otra”), 8, 6 ss. (“al cabo de 40 días”, etc.), y 8, 13b (“y removiendo Noé el techo del arca miró y vió que la faz del suelo estaba enjuta”), que atribuye a J.

En este relato confunde la crítica al Elohim de E (EJ) con el Elohim de P, formando de ambos un texto P insubsistente, de notas contradictorias. Generalizando el hecho de las cronizaciones genealógicas (Gén. 5, 1 ss.; 11, 10 ss.), tan característico de P, se le quiere atribuir toda clase de cifras (pág. 123; al.), expresiones de números y medidas (meses, días, codos), en la presente narración, sin advertir lo inverosímil de ciertas vivisecciones—v. gr., la del v. 13—y lo que esos detalles tienen de incompatible con la manera peculiar de P. Buena comprobación de ello es el resumen tan genial, que se hace aquí de la rela-

ción tan detallada por meses y días del crecimiento de las aguas del diluvio. El abreviador hace su cálculo, y viendo que desde el 17 del mes segundo (Gén. 7, 11 EJ) hasta el 17 del mes séptimo (Gén. 8, 4 EJ), cuando las aguas comenzaron a disminuir (Gén. 8, 5 EJ), habían transcurrido justamente cinco meses, abrevia diciendo que las aguas permanecieron sobre la tierra por el tiempo de 150 días (Gén. 7, 24 P) y que al cabo de los 150 días—así con art., según la mejor lección—, comenzaron a mermar (Gén. 8, 3 P). Como se ve, da 30 días a cada mes ( $30 \times 5 = 150$ ), según es frecuente en la Escritura (Ap. 11, 2. 3; 12, 6; 13, 5; al.), y tirando la suma no se mete en más pormenores.

Hay, pues, aquí como en todo el libro, dos narraciones paralelas, entrelazadas, la una abreviación de la otra; y como la abreviada, por serlo, le conviene a P, la otra—la de los meses, días, etc.—ha de ser necesariamente del otro documento, es decir, de EJ. Y hecha así la ecuación del tiempo del diluvio entre ambos documentos, huelgan cuantas diferencias irreductibles aprecia el autor en punto a duración (págs. 127-128).

Entre tantos anacronismos, como la crítica ve entre las fuentes Genesíacas, no advirtió ahí ese flamante sincronismo, que echa por tierra su dictamen de atribuir todas las cifras a P. Antes en esto, como en lo demás, P depende de EJ.

No escapará a la perspicacia de mis lectores la transcendencia de esta conclusión. Con haber destruído el encanto de las cifras “sacerdotales”, según decíamos en la Introducción, creemos haber prestado uno de los mejores servicios a la seriedad de estos relatos, haciendo verosímiles las cifras que tanto abundan en el texto más antiguo (EJ), a cuya fecha de composición, y más a la de sus fuentes, cualesquiera que ellas sean, les queda así abierta la puerta a una antigüedad indefinida.

#### f) LA SALIDA DEL ARCA

(Gén. 8, 15-19 EJ y P)

8, 15 HABLÓ ENTONCES [Yahvé] ELOHIM A NOÉ Y LE DIJO: 16 Sal del arca tú y tu mujer, tus hijos y las mujeres de tus hijos contigo; 17 y a toda clase de animales que contigo están, aves, bestias y todos los reptiles que se mueven sobre la tierra, *sácalos contigo afuera, y que se propaguen, crezcan y multipliquen sobre la misma*. 18 Salió, pues, del arca Noé con sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos; 19 y salieron también todos los animales, [ganados], aves y todos los reptiles que se arrastran por la tierra, según sus familias.

OBS. — Para el autor todo esto es de P, más según la lección de los LXX, sería una continuación del documento EJ (Yahvé Elohim), sin que, al parecer, quede aquí lugar para P. ¿Es que el abreviador P no tuvo en cuenta la salida del arca, o que el redactor del Génesis no tuvo en cuenta su resumen? Ninguna de las dos hipótesis es probable, pues como tendremos ocasión de comprobar, el resumen de P corre por todo el libro. Por eso juzgo que éste es otro de los pasos, en que ambas redacciones, la extensa (EJ) y la abreviada (P) se entrelazan y aun confunden. Verosímilmente la distinción sería de esta manera.

8, 15 HABLÓ ENTONCES [Yahvé] ELOHIM A NOÉ Y LE DIJO:  
16 Sal del arca tú y tu mujer, tus hijos y las mujeres de tus hijos contigo, 17 y todas las clases de animales, aves, bestias y todos los reptiles que se mueven sobre la tierra. SACA CONTIGO AFUERA (*a todas las clases de animales, aves, bestias, todos los reptiles que se mueven sobre la tierra*), y que se propaguen, crezcan y multipliquen sobre la misma.

Las dos lecciones comenzarían así, la una por “Sal” y la otra por “Saca”. La primera sería exclusiva de EJ, y a ella correspondería la fórmula introductoria de los LXX con “Yahvé Elohim” (Κύριος ὁ Θεός), como en 6, 12. 22. La segunda sería de P, y al fundirse con la anterior en la compilación final, se eliminó lo que va entre paréntesis, convirtiéndose automáticamente en acusativos del verbo “Saca” la serie de nominativos de la primera. A la segunda lección correspondería la fórmula introductoria del Hebr., con sólo “Elohim”, si algo vale la diferencia.

Es sólo una conjetura.

#### g) EL SACRIFICIO, LA BENDICIÓN Y LA ALIANZA

(Gén. 8, 20-9, 17 EJ y P)

8, 20 Y alzó Noé un altar a Yahvé [= Elohim LXX], y tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció sobre el altar un holocausto. 21 Y aspiró Yahvé [Elohim] el suave olor y se dijo en su corazón: No volveré ya más a maldecir a la tierra (*adamá*), por causa del hombre, pues los deseos del corazón humano, desde la adolescencia, tienden al mal. No volveré ya a exterminar a todo ser viviente, como lo hice. 22 Mientras la tierra dure, habrá sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche.

9, 1 Bendijo Elohim a Noé y a sus hijos diciéndoles: Creced y multiplicaos y henchid la tierra [*y dominadla*]; 2 que os teman

*y de vosotros se espanten todos los animales de la tierra, [las bestias] y las aves del cielo y cuanto sobre la tierra (adamá!) se arrastra, y todos los peces del mar: en vuestras manos los pongo. 3 Cuanto se mueve y vive, os servirá de comida: como la verdura del campo, así os lo entrego todo (cf. 1, 30 P). 4 Solamente os abstendréis de comer carne con su sangre (cf. Dt. 12, 23; Lev. 17, 11. 14). 5 Vuestra propia sangre la demandaré de mano de cualquier animal; y de mano de cualquier hombre, extraño o deudo, demandaré la vida del hombre (cf. Dt. 19, 1-13). 6 El que derramare sangre de hombre, por mano de hombre se derrame la suya, porque el hombre fué hecho a imagen de Elohim (cf. 1, 27; 5, 1 P). 7 Ahora, pues, creced y multiplicaos, henchid la tierra y dominadla (cf. 1, 27 ss. P).*

*8 Y dijo Elohim a Noé y a sus hijos con él: 9 He aquí que establezco mi alianza con vosotros y con vuestra posteridad (cf. 6, 18 P), 10 y con todo ser viviente que con vosotros está, aves, bestias y animales terrestres, cuantos han salido con vosotros del arca. 11 Hago con vosotros pacto de no volver a exterminar a todo mortal por las aguas del diluvio, y que no habrá ya más diluvio que destruya la tierra (= 9, 15 EJ; cf. 8, 21 s.).*

*12 Y añadió [Yahvé] Elohim a Noé: Ved aquí la señal del pacto que establezco entre mí y vosotros, y cuantos vivientes con vosotros están por generaciones sempiternas: 13 Pondré mi arco en las nubes para señal de mi pacto con la tierra; 14 y cuando cubriere yo de nubes la tierra, aparecerá el arco, 15 y me acordaré de mi pacto con vosotros y con todos los vivientes de la tierra y no volverán más las aguas del diluvio a destruirla.*

*16 Estará el arco en las nubes y yo le veré, para acordarme del pacto eterno entre Elohim y todo ser viviente, de cualquier clase que sea, sobre la tierra (= 9, 13 ss. EJ). 17 Esta es—dijo Elohim a Noé—la señal del pacto entre mi y todo mortal sobre la tierra (= 9, 12 EJ).*

Obs. — Tres temas íntimamente unidos, el sacrificio, la bendición y la alianza. El sacrificio (8, 20-22) es de J, es decir, de EJ según los LXX; la bendición (9, 1-7) es de P por todo el léxico, y la alianza es de ambos, y no sólo de P como quiere el autor. Efectivamente, en el tema de la alianza hay dos narraciones manifiestas con réplicas evidentes, es decir, la elohística de P (9, 8 ss. “Y dijo Elohim a Noé...”), y la yahvística de EJ (9, 12-15: “Y añadió Yahvé Elohim—Κύριος ὁ Θεός—a Noé...”), que en ella se entrecruza. Ya sé que nuestra conclusión choca contra el dictamen de la crítica profesional, que hace de las alianzas tema exclusivo de P, como repetirá al hablar de la circuncisión (Gén. 17), pero ese dictamen, tanto aquí como allí, es aprioris-

tico y subjetivo, por no tener en cuenta los paralelismos innegables. Nosotros a ellos nos atenemos y con ello damos una explicación satisfactoria a lo recargado de esta narración, ni más ni menos que a la del diluvio.

#### h) NOÉ DESPUÉS DEL DILUVIO

(9, 18-28 EJ)

Salvo el último verso que es de P, el autor atribuye esta perícopa exclusivamente a J. Nosotros la atribuimos a EJ, como continuación del 9, 15, y no lo desmiente su carácter detallista.

En ella cabe distinguir tres apartados: a) Los tres hijos de Noé, con Kanaán hijo de Cam, que sería una glosa (9, 18. 19). b) Su comportamiento ante la desnudez del padre (9, 20-23). c) La maldición de Noé a Cam y la bendición a Sem y Jafet (9, 24-27). Sigue el resumen de los años de Noé.

Sobre lo primero hay que advertir que son dos las veces que J (EJ) nombra a los hijos de Noé, una antes del diluvio (Gén. 5, 32), y la otra aquí, después del diluvio (Gén. 9, 18. 19). P los nombra hasta tres veces, una no más antes del diluvio (Gén. 6, 10; no 5, 32), otra a la entrada del arca (Gén. 7, 13), y la tercera después del diluvio (Gén. 10, 1). La presencia de Kanaán en 9, 18 creemos es una glosa, introducida ahí a consecuencia de haber sustituido a Cam por Kanaán en 9, 25 y 26.

Sobre lo segundo, sólo una insinuación, y es que Noé, en su embriaguez, pudo ser el prototipo de Baco o Dioniso en su viaje a la India feraz, como Tubalcain lo fué *más tarde* (sic) de Vulcano—herrero de los dioses—lo mismo en el oficio que en el nombre, y los jayanes prediluvianos lo fueron a su vez de los antiguos héroes—los *virii famosi* de la antigüedad (Gén. 6, 4)—a quienes se les decía “hijos de los dioses” (Elohim), lo mismo que en la Biblia (Gén. 6, 2).

Sobre lo tercero damos ante todo el texto correcto de las palabras de Noé, que a todo nuestro parecer es el siguiente:

25 Maldito sea “Cam”, y que sea el siervo de los siervos para sus hermanos.

26 “Benditos” sean de Yahvé “los pabellones” de Sem, y que sea “Cam” su siervo.

27 Dé Elohim anchura a Jafet y que more en los pabellones de Sem (y sea “Cam” su siervo de ellos).

En el 25, y alguna vez en el 27, leen Cam en lugar de Kanaán los MSS de la versión de los LXX, y esa es en verdad la lección que se

esperaba y que pide todo el contexto del episodio. La consideración de haber sido Cam bendecido por Dios (Gén. 9, 1), hizo sin duda que se substituyese su nombre por el de Kanaán, el pueblo del anatema. Y con esto holgarían las cavilaciones de la crítica (pág. 143 ss.) sobre si el tercer hijo de Noé era Cam, Jafet o Kanaán.

En el 26 la lección corriente "Bendito (*barúk*) sea Yahvé Dios (*Elohê*) de Sem", está fuera de contexto, pues no se trata en él de bendecir a Yahvé, sino al otro hijo de Noé. Para restituir el sentido basta leer *beruke* (*y*) (benditos) en el primer caso, y *ohölê* (pabellones de) en el segundo, lo cual implica una mudanza insignificante en el original sin vocales, es a saber pérdida de la "y" final, por dittografía, en el primer caso, y una sencilla metátesis de consonantes en el segundo. De esto último tenemos un caso igual en el Ecl. 46, 17 (14), cuando hablando de Samuel, dice de él: *Yn lege Domini congregatorem judicavit, et vidit* (l. visit TH) *Deus* (l. Deum) *Jacob*. No es al Dios (*Elohê*), sino a los pabellones (*Ohölê*) de Jacob a los que visitó, con alusión manifiesta a I Sam. 7, 15-17.

Lo que queda no ofrecería dificultad: sería la conocida cronización esquemática de los años de la vida de Noé, hecha por P: "Vivió Noé después del diluvio 350 años, siendo todos los días de su vida 950 años, y murió (9, 28), si ya no traía en este caso la misma fórmula el documento EJ.

Sólo nos falta notar que en la narración más extensa del diluvio y de Noé se continúa el documento EJ, que ya reconocíamos en la historia de Cainitas y Setitas (cap. 4), y antes en el segundo relato de la creación (cap. 2 y 3). Los vestigios quedan de manifiesto en la versión de los LXX, que en lugar de sólo Yahvé, o sólo Elohim, continúa leyendo Yahvé Elohim (K. ó Θ.) en Gén. 6, 3. 5. 8. 12. 22; 7, 1. 5. 16b; 8, 15. 21<sup>2</sup>; 9, 12, pasos que pertenecen todos a la narración más detallada contra la más vaga y esquemática de P, que lee siempre Elohim.

En éste se notará sin esfuerzo que no obstante su mayor brevedad, el texto sacerdotal (P) insiste en sus ideas favoritas, cuales son los augurios de fecundidad y propagación de los vivientes, como efecto de la bendición divina (Gén. 8, 17; 9, 1. 7 P), expresados ya en el primer relato de la creación del hombre y reiterados luego de una manera semejante a los antiguos Patriarcas. En este mismo círculo de ideas entra su preocupación por la comida (Gén. 6, 21; 9, 3 P) y conservación de las especies (Gén. 6, 19. 20 P), particularmente de la vida del hombre (Gén. 9, 5. 6 P), y su señorío sobre todo lo criado (cf. Gén. 1, 26 ss. P), de que es un eco el Salmo 8.

## VI

## LAS DOS RELACIONES DEL DILUVIO POR SEPARADO

Como en las demás historias del Génesis, así en esta del diluvio universal, no podían faltar las dos narraciones paralelas, es decir la de EJ, que es E retocado o complementado por J, y el resumen esquemático y formulista de esa narración fundamental, hecho por P.

Atribuir a P, como hace el autor, la narración fundamental, desarrollada luego con ciertos complementos tomados de J, nos parece una de las mayores incosecuencias de la crítica. ¿No habíamos quedado en que P rehuye el detalle y lo concreto? ¿Cómo pues se le atribuye ahora la casi totalidad del relato diluvial que es uno de los más detallados y circunstanciados del Génesis? ¿Basta acaso el nombre de Elohim para atribuir a P cuanto bajo este nombre se ampara?

Ya que E, según la crítica, es tan detallado como J, ¿por qué no repartir entre ambos la fuerza del relato, reservando a P el resumen más o menos compendioso y anodino, de otras veces? Es que E—se nos dirá—no comienza hasta el capítulo 18 ó 20 con la historia de los Patriarcas. Mas ésta que es una de tantas posiciones axiomáticas de las críticas, no responde a la realidad literaria de este libro; y así debe ceder a la verdad. Y la verdad es, que en los doce o catorce primeros capítulos del Génesis, lo mismo que en los restantes, se distinguen sin dificultad los tres textos consabidos con las mismas características de siempre. Estos textos son E, manipulado o no por J, los complementos de J, y el resumen de P.

De E y J acoplados resulta el texto EJ, que no parece ser más que una nueva edición de E, retocada y aumentada por J; y así los textos en puridad se reducen a dos, es a saber, a la narración generalmente más extensa y siempre más detallada de EJ, y a la otra más breve e imprecisa de P, que no sería otra cosa que un resumen de EJ, con ciertas lucubraciones genealógicas y religioso-filosóficas.

Damos a continuación el texto de una y otra narración por separado. Se podrá discutir acerca de algún que otro pormenor, pero las líneas fundamentales de la silueta de uno y otro se imponen fácilmente al lector atento y sin prejuicios.

## a) EL RELATO DEL DILUVIO SEGÚN EJ

6, 1 Cuando comenzaron a multiplicarse los hombres sobre la tierra (*adamá*), y tuvieron hijas, 2 viendo los hijos de los Elohim que las hijas de los hombres eran hermosas, tomaron para sí mujeres de entre cuantas bien quisieron. 3 Y dijo Yahvé [Elohim]: no permanecerá por siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne. Ciento veinte años serán sus días.

6, 4 Había entonces gigantes en la tierra—y también después—, cuando los hijos de los Elohim se unieron a las hijas de los hombres, y les engendraron hijos. Estos son los héroes de otro tiempo, varones renombrados.

6, 5 Viendo Yahvé [Elohim] cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra y como todos sus pensamientos y deseos iban de mal a mal todos los días, 6 se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, y doliéndose en su corazón, 7 dijo: Voy a raer (*r. mahá*) al hombre que creé de sobre la haz de la tierra (*adamá*): al hombre, a las bestias, a los reptiles y hasta a las aves del cielo, pues me pesa de haberlos hecho. 8 Pero Noé halló gracia a los ojos de Yahvé [Elohim].

6, 12 Y vió Yahvé [Elohim] la tierra que estaba corrompida, pues toda carne había corrompido su camino sobre la tierra; 13a Y DIJO A NOÉ: 14a HAZTE UN ARCA DE MADERAS RESINOSAS. 15 Y esta será la traza de su hechura 300 codos de largo, 50 de ancho y 30 de alto. 16 Harás en el arca un tragaluz (*cf.* 8, 6 EJ), y a un codo sobre éste acabarás el arca por arriba. La puerta (*cf.* 7, 16 EJ) la pondrás a un costado, y le harás piso bajo, segundo y tercero. 17 PUES VOY A ENVIAR aguas SOBRE LA TIERRA, para destruir de debajo del cielo, cuanto en sí tiene hálito vital. 22 E hizo Noé conforme a cuanto le ordenó [Yahvé] Elohim.

7, 1 Y dijo Yahvé [Elohim] a Noé: Entra en el arca tú y toda tu casa pues tú has sido hallado justo en esta generación. 2 De todos los animales puros toma siete parejas, macho y hembra, y de los impuros una pareja, macho y hembra; 3 asimismo de las aves [puras] siete parejas, macho y hembra, [y de los impuros una pareja macho y hembra], para guardar en vida la casta sobre la haz de la tierra toda; 4 porque dentro de siete días yo haré llover sobre la tierra 40 días y 40 noches, y raeré (*r. mahá*) de sobre la haz del suelo (*adamá*) todo cuanto hice y subsiste (*yěqûm*). 5 E hizo Noé conforme a cuanto le mandó Yahvé [Elohim]. 6 Y SIENDO NOÉ DE EDAD DE 600 AÑOS VINIERON las aguas SOBRE LA TIERRA.

7, 7 Ante el temor de las aguas (del diluvio) entró Noé en el arca, y con él su mujer y sus hijos y las mujeres de sus hijos.



8 De los animales puros y de los impuros y de las aves y de cuanto en el suelo (*adamá*) se mueve, 9 entraron con Noé en el arca por parejas macho y hembra, como "Yahvé" se lo había ordenado. 16b Y tras él cerró Yahvé [Elohim] la puerta. 10 Y al cabo de siete días las aguas (del diluvio) vinieron sobre la tierra. 11 El año 600 de la vida de Noé, en el mes segundo, a 17 días del mes, en aquel día se rompieron todas las fuentes del grande abismo, y abriéronse las cataratas del cielo, 12 y cayó la lluvia (*gésem*) sobre la tierra durante 40 días y 40 noches.

7, 18 Y engrosaron las aguas creciendo mucho sobre la tierra, y el arca flotaba en la superficie de las aguas. 20 Quince codos por encima subieron las aguas, cubriendo los montes. 22 Y cuanto tiene aliento de espíritu vital en sus narices, de cuanto vive en la tierra firme, todo murió (cf. 6, 17a EJ). 23 Y fué raído (r. *mahá*) cuanto subsiste (*yěqûm*) sobre la haz del suelo (*adamá*) desde el hombre hasta la bestia, los reptiles y las aves del cielo, todos fueron raídos (r. *mahá*) de la tierra, quedando sólo Noé y los que con él estaban en el arca (cf. 6, 7, 8 EJ).

8, 1 Acordóse Elohim de Noé y de cuantas personas y bestias había con él en el arca, e hizo pasar un viento sobre la tierra y las aguas se estacionaron. 2 Cerráronse las fuentes del abismo y las cataratas del cielo, y cesó de caer la lluvia (*gésem*).

3a Y fuéronse retirando las aguas de sobre la tierra yendo y viniendo de una parte a otra. 4 El día 17 del mes séptimo el arca reposó en los montes de Ararat. 5 Siguieron las aguas menguando hasta el mes décimo, y el día 1 de este mes aparecieron las cimas de los montes.

8, 6 Al cabo de 40 días abrió Noé la ventana que había hecho en el arca (cf. 6, 16 EJ), 7 y soltó al cuervo etc. (hasta el 12 inclusive).

8, 13 El año 601, el uno del mes primero, las aguas se habían enjugado sobre la tierra; y removiendo Noé la techumbre del arca, miró y vió que la faz del suelo (*adamá*) estaba enjuta. 14 El día 27 del mes segundo estaba ya seca la tierra.

8, 15 Habló entonces [Yahvé] Elohim a Noé y le dijo: 16 Sal del arca tú y tu mujer, tus hijos y las mujeres de tus hijos contigo; 17a y toda clase de animales, que contigo están, aves, bestias, y reptiles que se arrastran por la tierra. 18 Salió, pues, del arca Noé con sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos; 19 y salieron también toda clase de animales, [ganados], aves y reptiles que se arrastran por la tierra, según sus familias.

8, 20 Y alzó Noé un altar a Yahvé (= Elohim LXX) y tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció sobre el altar un holocausto. 21 Y aspiró Yahvé [Elohim]

el suave olor y se dijo en su corazón: No volveré ya más a maldecir a la tierra (*adámá*) por causa del hombre, pues los deseos del corazón humano desde la adolescencia tienden al mal. No volveré ya a castigar a todo ser viviente como lo hice. 22 Mientras la tierra dure, habrá sembrera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche.

9, 12 Y añadió [Yahvé] Elohim a Noé: Ved aquí la señal del pacto que establezco entre mí y vosotros, y euanos vivientes con vosotros están, por generaciones sempiternas: 13 Pondré mi arco en las nubes, para señal de mi pacto con la tierra. 14 Cuando eubriere yo de nubes la tierra, aparacerá el arco, 15 y me acordaré de mi pacto con vosotros y con todos los vivientes de la tierra y no volverán más las aguas (del diluvio) a destruirla.

9, 28 Vivió Noé después del diluvio 350 años, siendo todos los días de su vida 950 años, y murió (= P).

b) EL RELATO DEL DILUVIO SEGÚN P, O SEA "LOS FASTOS DE NOÉ"

6, 9 Estos son los fastos de Noé.

Noé era un varón justo y perfecto entre sus contemporáneos (=7, 1 EJ) y anduvo con Elohim. 10 Engendró Noé tres hijos, Sem, Cam y Jafet (= 5, 32 EJ). 11 La tierra estaba corrompida ante Elohim y llena toda de iniquidad (= 6, 12 EJ). 13 Y DIJO Elohim A NOÉ: Veo venir el fin de todos los mortales, pues la tierra está llena de sus iniquidades y voy a exterminarlos a ellos con la tierra (=6, 7 EJ). 14 HAZTE UN ARCA DE MADERAS RESINOSAS; divídela en compartimentos (=6, 16 EJ), y la calafateas con pez por dentro y por fuera. 17ae PUES VOY A ENVIAR el diluvio SOBRE LA TIERRA, [y] todo euanlo hay en la tierra perecerá (r. gawá') (=17b); cf. 6, 7; 7, 4 EJ).

6, 18 Mas yo estableceré mi alianza contigo y entrarás en el arca tú y tus hijos, tu mujer y las mujeres de tus hijos contigo. 19 De todos los animales dos de cada especie, y esos macho y hembra, meterás en el arca, para que vivan contigo. 20 De las aves según su especie, de las bestias según su especie y de toda elase de reptiles terrestres según su especie, un par de todos ellos vendrán a ti, para conservar la vida. 21 Tú por tu parte toma y recoje contigo toda elase de alimentos, para que a ti y a ellos os sirvan de comida. [Y] así lo hizo [Noé].

7, 6 Y SIENDO NOÉ DE EDAD DE 600 AÑOS VINO el diluvio SOBRE LA TIERRA.

7, 13 Aquel mismo día entró en el arca Noé y con él sus hijos, Sem, Cam y Jafet, la mujer de Noé y las mujeres de sus hijos (=7, 7 EJ); 14 ellos y todas las bestias según su especie y todos

los ganados según su especie y todos los reptiles que en la tierra se arrastran según su especie y todas las aves según su especie, todo pájaro, toda especie de volátil. 15 Y entraron a Noé en el arca de dos en dos, de toda carne, en que había espíritu vital. 16a Y los que entraron eran macho y hembra, de toda carne, como lo había ordenado Elohim (=7, 8. 9 EJ). 17a Y vino el diluvio durante 40 días [y 40 noches] sobre la tierra.

7, 17b Crecieron las aguas y levantaron el arca, que se alzó sobre la tierra (=7, 18 EJ). 19 Y las aguas engrosaron más y más sobre la tierra, hasta cubrir todos los altos montes que hay debajo del cielo (=7, 20 EJ). 21 Y perecieron (r. *gawa'*) todos los mortales que se mueven en la tierra, aves, ganados, bestias y todos los reptiles que en la tierra se arrastran y los hombres todos (=7, 23 EJ).

7, 24 Las aguas estuvieron altas sobre la tierra 150 días (=8, 4 EJ); 8, 3b y comenzaron a bajar las aguas al cabo de los 150 días (=8, 3a EJ).

8, 15 HABLÓ ENTONCES ELOHIM A NOÉ Y LE DIJO: 17b Saca contigo afuera [a todas las clases de animales, aves, bestias y todos los reptiles que se mueven sobre la tierra] y que se propaguen, crezcan y multipliquen sobre la misma.

9, 1 Bendijo Elohim a Noé y a sus hijos diciéndoles: creced y multiplicaos, y henchid la tierra [y dominadla]. 2 Que os teman y de vosotros se espanten todos los animales de la tierra, [las bestias] y las aves del cielo y cuanto sobre la tierra (*adamá!*) se arrastra, y todos los peces del mar: en vuestras manos los pongo. 3 Cuanto se mueve y vive os servirá de comida: como la verdura del campo así os lo entrego todo (cf. 1, 30 P). 4 Solamente os abstendréis de comer carne con su sangre (cf. Dt. 12, 23; Lev. 17, 11. 14). 5 Vuestra propia sangre la demandaré de mano de cualquier animal; y de mano de cualquier hombre, extraño o deudo, demandaré la vida del hombre (cf. Dt. 19, 1-13). 6 El que derramare sangre de hombre, por mano de hombre se derrame la suya, porque el hombre fué hecho a imagen de Elohim (cf. 1, 27; 5, 1 P). 7 Ahora, pues, creced y multiplicaos, henchid la tierra y dominadla (cf. 1, 27 ss. P).

9, 8 Y dijo Elohim a Noé y a sus hijos con él: 9 He aquí que establezco mi alianza con vosotros y con vuestra posteridad (cf. 6, 18 P), 10 y con todo ser viviente que con vosotros está, aves, ganados, y bestias de la tierra, cuantos han salido con vosotros del arca (cf. 8, 17). 11 Hago con vosotros pacto de no volver a exterminar a todo mortal por las aguas del diluvio, y que no habrá ya más diluvio que destruya la tierra (= 9, 15 EJ; cf. 8, 21 s.).

9, 16 Estará el arco en las nubes y yo le veré para acordarme del pacto eterno entre Elohim y todo ser viviente, de cualquier clase que sea, sobre la tierra (= 9, 13, ss. EJ). 17 Esta es—dijo Elohim a Noé—la señal del pacto entre mí y todo mortal sobre la tierra (= 9, 12 EJ).

9, 28 Vivió Noé después del diluvio 350 años, siendo todos los días de su vida 950 años, y murió (= EJ).

## VII

### LA TABLA DE LOS PUEBLOS Y SU DISPERSION

(Gén. 10, 1-11, 9 P y EJ)

#### a) LA TABLA DE LOS PUEBLOS SALIDOS DEL ARCA

(Gén. 10, 1-32)

10, 1 *Estos son los fastos de los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet, a los cuales nacieron hijos después del diluvio.*

2 *Hijos de Jafet: Gómer, Magóg, Madái, Yawán, Tubál, Mósok y Tirás.* 3 *Hijos de Gómer: Askēnaz, Rifat, Togarmá.* 4 *Hijos de Yawán: Elisá, Tarsís, Kittím y Rodaním.* 5 *Entre estos se repartieron las islas de las gentes. [Estos son los hijos de Jafet] según sus países, lenguas, familias y naciones.*

6 *Hijos de Cam: Cûs, Mitsraim, Put y Kanaán.* 7 *Hijos de Cûs: Sabá, Hāwílá, Sabtá, Regmá, Sabtēká. Hijos de Regmá: Sēbá y Dēdán.*

8 *Cûs engendró a Nemrod que fué quien comenzó a dominar en la tierra, 9 pues era robusto cazador delante de Yahvé, y de ahí se dijo: "Como Nemrod robusto cazador delante de Yahvé".* 10 *Fué la cabecera de su reino Babel, Ereka, Akkad, Kalné en tierra de Senaar.* 11 *De aquella tierra salió Assûr y edificó a Nínive, Rehobot-ir, Cálah, 12 y Resen entre Nínive y Cálah; esta es la ciudad más grande.*

13 *Mitsraim engendró a los Lûdim, a los Anam[et]im, a los Lēhabim, a los Naftûhim, 14 a los Pa[r]ûsim, a los Kaslûhim, de donde salieron los Pēlistim, y a los Kaftorim.*

15 *Kanaán engendró a Sidón, su primogénito, y a Het, 16 al Jebuseo, al Amorreo, al Gergaseo, 17 al Heveo, al Araqueo, al Sineo, 18 al Arvadeo, al Tsēmareo y al Hāmateo, y luego se dispersaron las familias del Kananeo.* 19 *Los límites del Kananeo eran desde Sidón, yendo hacia Gerar, hasta Gaza, y yendo hacia Sodoma, Gomorra, Adama y Seboim, hasta Lesa'.*

20 *Estos son los hijos de Cam según sus familias, lenguas, países y naciones.*

21 También a Sem, el padre de todos los hijos de Héber y hermano mayor de Jafet, le nacieron hijos... 22 *Hijos de Sem: Elam, Assúr, (Arfaksad), Lúd y Aram.* 23 *Hijos de Aram: Uts, Húl, Géter y Mas.* 24 Arfaksad engendró [a Cainán, Cainán engendró] a Sélah, Sélah engendró a Héber. 25 A Héber le nacieron dos hijos: el uno se llamó Páleg, porque en su tiempo se dividió la tierra; su hermano se llamó Yoctán. 26 etc. Yoctán engendró..., según se va a Sefar, el monte oriental etc. (hasta el 30).

31 *Estos son los hijos de Sem según sus familias, lenguas, países y naciones.* 32 *Estas las familias de los hijos de Noé según sus descendencias y naciones. Y de estos traen su origen las gentes después del diluvio.*

OBS. — 1.<sup>a</sup> El documento EJ—para el autor es J—se caracteriza aquí, como siempre, por lo episódico y concreto, y en eso se distingue del documento P, que es aquí esquemático como nunca.

2.<sup>a</sup> Mientras en EJ los nombres quieren ser *patronímicos* y perfectamente personales, en P son más bien *toponímicos* y casi exclusivamente nacionales. Y es que las genealogías de P no son tanto históricas como geográficas, y aunque parece proceder *a priori* de los padres a sus descendientes, en realidad procede *a posteriori*, refiriendo los nombres de las naciones, conocidas en su tiempo, a sus primeros progenitores, que no son otros que los hijos de Noé.

3.<sup>a</sup> En consecuencia, los nombres que aquí se dan no corresponden en P a otros tantos hijos o nietos de los hijos de Noé. Salvo raras excepciones, como Arfaksad (cf. Judit 1, 1) introducido, al parecer, por el compilador, son nombres de pueblos enteros, que con la ayuda de la historia y la filología se van identificando poco a poco.

4.<sup>a</sup> En el v. 5 completamos el texto con la frase protocolaria (cf. 10, 20. 31): “Estos son los hijos de Jafet”. En el v. 13, en vez de Anamin leemos con los LXX Anametim (*Númidæ*), y en el 14, en vez de Patrusim, conjeturamos ha de leerse Parûsim (*Pharusii*).

El inciso del último v. 14 “de donde salieron los Pelistim”, es una glosa marginal, como lo persuade el hecho de que al integrarse en el texto se pusiera fuera de lugar, pues que los Pēlistim, aunque afines a los Kaslûhim (Sakalas > Siculi), no descienden de ellos, sino de los Kaftorim (*Cretenses*) (cf. Am. 9, 7).

5.<sup>a</sup> En el v. 24 leemos el nombre de Cainán con los LXX, que lo repiten luego en la genealogía de los Semitas, cronizada por P, la cual

se sacó de esotra por cronizar, repitiéndose el caso de cronización de la genealogía de los Setitas.

6.<sup>a</sup> El pueblo Semita, contraído en un principio al país de Senaar, o sus alrededores, al otro lado (*héber*) del Eufратes, a un tiempo dado se partió en dos y quedándose la una parte donde estaba, al otro lado del río (los hijos de Héber), la otra franqueó el Eufратes, y se extendió en dirección Sur por toda la Arabia (los hijos de Yoctán = *Catanii*). A esta división de tribus, mejor que, a la canalización de la tierra, aludiría el nombre de Páleg (cf. Gén. 10, 25), que es uno de los hijos de Héber o del Transfluvio.

#### b) LA CONFUSIÓN DE LAS LENGUAS Y LA DISPERSIÓN

(Gén. 11, 1-9 EJ)

11, 1 Era la tierra toda de una sola lengua y de unas mismas palabras. 2 *Y aconteció que en su marcha desde Oriente hallaron una vega en la tierra de Senaar* (cf. Gén. 10, 10 EJ) *y se establecieron allí*. 3 *Y dijéronse los unos a los otros: vamos a hacer ladrillos, cociéndolos al fuego; y se sirvieron de los ladrillos como de piedra y del betún como de cemento*. 4 *Y dijeron: vamos a edificar una ciudad y una torre, cuya cúspide toque al cielo y nos haga famosos, por si tenemos que dispersarnos por la haz de toda la tierra*. 5 *Bajó Yahvé a ver la ciudad y la torre que construían los hijos de los hombres*, 6 y se dijo Yahvé: *He aquí un pueblo uno y tienen todos una lengua sola; han comenzado la obra y nada les retraerá ya de lo que han pensado hacer*; 7 *bajemos y confundamos su lenguaje, de modo que ninguno entienda el habla del otro*. 8 *Y los dispersó de allí Yahvé por toda la haz de la tierra*, y cesaron de edificar la ciudad [*y la torre*]. 9 *Por eso se la llamó Babel, porque allí confundió Yahvé el lenguaje de la tierra toda, y de allí los dispersó Yahvé [Elohim] por la haz de toda la tierra*.

OBS. — En este trozo la diferencia de letra no expresa la distinción de EJ y P de otras veces, sino la de Ja y Jb que hace aquí el autor, multiplicando sutilmente las réplicas (págs. 161-162). Ja trataría de la construcción de la ciudad y Jb de la construcción de la torre; mas ¿por qué no podría un mismo autor J, y mejor EJ (cf. 11, 8. 9 en los LXX), tratar de la ciudad y de la torre juntamente? El que en el v. 5 se diga que Yahvé bajó y luego en el 7 se diga que iba a bajar, no es argumento seguro de la dualidad de fuentes; basta suponer cierto embarazo en la expresión, de que hay tantos casos en la Escritura, e in-

terpretar aquél “y dijo” del v. 6 por un “pues dijo”, nada inverosímil, para que desaparezca todo rastro de esta pretendida dualidad.

En vista del v. 9 “Y dijo Yahvé [Elohim] que supone el texto de los LXX, la conclusión más obvia es que continúa por toda esta narración el conocido texto EJ, que comienza en el cap. 2 con el segundo relato de la creación.

• • •

No damos aquí por separado las tablas de los pueblos según EJ y según P. Sólo pondremos un esquema del texto EJ, con el episodio de las lenguas entreverado en él, como debió de estar en un principio, antes que el compilador (R) le trasladase donde ahora está (Gén. 11, 1-9), para más acortar el relato genealógico de EJ, al acoplarlo con P.

Tras el relato de la maldición de Cam y bendición de Sem y Jafet, el texto EJ debía de proseguir así:

[9, 27 bis Estos tres son los hijos de Noé, 10 1b a los cuales nacieron hijos después del diluvio. 7 bis A Cam le nacieron Cûs, Mitsraim y Kanaán (cf. aquel “También a Sem” en 10, 21). 8 Cûs engendró a Nemrod etc (hasta el v. 10). 11, 1 Era la tierra toda una sola lengua etc. (hasta v. 9). 10, 11 De aquella tierra salió Assûr etc. (con el v. 12). 13 Mitsraim engendró a los Ludim etc. (con el v. 14) 15 Kanaán engendró a Sidón, etc. (hasta el v. 19).

10, 21 También a Sem, el padre de todos los hijos de Héber y hermano mayor de Jafet, le nacieron hijos. 21 bis Sem de edad de 100 años engendró a Arfaksad, dos años después del diluvio (cf. 11, 11). 24 Arfaksad engendró a Cainán, Cainán engendró a Sélah, Sélah engendró a Héber. 25 A Héber le nacieron dos hijos, el uno se llamó Páleg, porque en su tiempo se dividió la tierra y su hermano se llamó Yoctán. 26 Yoctán engendró a Almodad, etc. (hasta v. 30). 30 bis Y Páleg hermano de Yoctán engendró a Reú; Reú engendró a Seruq; Seruq engendró a Nahor; Nahor engendró a Térah; y vivió Térah setenta años y engendró a Abram, Nahor y Arán (cf. 11, 18-26 y 27)].

OBS. — 1.<sup>a</sup> El autor pone por encabezamiento de esta tabla según J (EJ) las palabras iniciales del anterior relato (*Noé después del diluvio* núm. 5, h), y dice así:

9, 18 Los hijos de Noé que salieron del arca, fueron Sem, Cam y Jafet (Cam es el padre de Kanaán). Estos tres son los hijos de Noé y de ellos fué llena toda la tierra. — Y pasando por alto el episodio de la embriaguez de Noé, etc. (Gén. 9, 20-27) prosigue: 10, 1b Nacióronles

hijos después del diluvio. 8 Cûs engendró Nemrod, etc. — Esto según el autor sería un buen indicio de la dualidad de fuentes en que bebió J, significadas ya en los dos nombres Cam y Kanaán, del hijo menor de Noé (pág. 144). *Quanta opinandi libido!*

2.<sup>a</sup> Lo que añadimos aquí a 10, 21 se trasladó luego a la genealogía de los Semitas (Gén. 11, 10 ss.), cronizada por P, quien se apoyaría para todo aquí; y lo que se añade en Gén. 10, 30—o sea nuestro 10, 30 bis—forma el tránsito natural de las genealogías de los hijos de Noé a la historia de Abraham en el texto EJ.

3.<sup>a</sup> Por consiguiente el episodio de la confusión de las lenguas en la torre de Babel (Gén. 11, 1-9), que ahí donde está impide la dicha transición, debió de venir originariamente en el texto J (EJ) después de Gén. 10, 10, con lo que la salida de Assûr (Gén. 10, 11)—no de Nemrod—, hacia el alto Tigris es un pormenor semítico de la dicha dispersión, motivado por la confusión de las lenguas. Como testimonio tradicional de esa confusión, se aduce la etimología vulgar de Babel = confusión (Gén. 11, 9).

Pondérense bien todas estas congruencias en función de la morada primitiva de los semitas al otro lado (*Héber*) del Eufrates, hasta que se hizo la repartición (*Páleg*) de la tierra entre las tribus semitas, y buena parte de ellas (= *Joctán*) se pasó al otro lado del río y se extendió por toda la Arabia, ocupada ya por los camitas. De ahí que a varias de ellas como Seba y Hāwilá, por la coincidencia de ambos pueblos en un mismo lugar, se les atribuya un solo nombre y un doble origen (Gén. 10, 7. 26-29). Con la crítica de profesión el autor proclama la contradicción (pág. 149). Cremos que no hay para tanto.

## VIII

### GENEALOGIA DE LOS SEMITAS, CRONIZADA POR P, O “FASTOS DE SEM”

(Gén. 11, 10-25)

La genealogía cronizada de los Semitas (Gén. 11, 10-25), ni más ni menos que la de los Setitas (Gén. 5, 1-31), es obra de P, que la formuló sobre datos de J (EJ). Así el autor, como lo más verosímil, sin excluir empero que P pudiera tomar algunos datos de otra parte (pág. 172), suposición esta última muy problemática, ya que en lo demás P no ofrece otros datos concretos que los que saca de EJ y de la realidad viviente de su tiempo.



Cuanto a la cronización de la vida de estos patriarcas postdiluvianos, pues que prosigue entre los varios textos (Hebr., Sam., Gr.) el mismo disidio, al parecer intencionado, que en la cronización de los prediluvianos, habremos de usar aquí de la misma reserva que allí sobre su valor histórico. Aun dando valor concreto a los números, tenemos aquí como allí, en el texto de los LXX, el término indefinido Cainán (ve "Estudios Bíblicos", año 1949, pág. 332), y a éste se agrega otro término indefinido e indefinible que es Héber, el cual no parece nombre de persona, sino de pueblo "el del otro lado del río".

El v. 11, 26 ("y vivió Térah 70 años y engendró a Abram, a Nahor y a Arán") no sería de P, sino de EJ, ni más ni menos que su similar el 5, 32 de la genealogía de los Setitas ("y siendo Noé de 500 años engendró a Sem, a Cam y a Jafet"). Los dos versículos, el 5, 32 y el 11, 26, son final de genealogía, y en ambos se le dan tres hijos al último patriarca de la serie, junto con aquellos en que se da la suma de sus años (Gén. 9, 28. 29; 11, 26). En ambos se debió de inspirar P para la cronización de su genealogía respectiva.

## IX

## HISTORIA DE ABRAHAM Y LOT O "LOS FASTOS DE TERAH"

(Gén. 11, 27-25, 11)

## a) PARENTELA DE ABRAHAM

(Gén. 11, 27-32 EJ y P)

11, 27 *Estos son los Fastos de Térah. Térah engendró a Abram, Nahor y Arán* (= 11, 26 EJ). Arán engendró a Lot (cf. 12, 4; 13, 5; 14, 22; al. EJ). 28 Y murió Arán antes de su padre Térah, en la tierra de su nacimiento, en Ur de los Caldeos. 29 Y tomaron Abram y Nahor mujer cada uno: la mujer de Abram se llamaba Saray y la de Nahor Milka, hija de Arán, padre de Milka y de Yiska. 30 Era Saray estéril: no tenía prole (cf. 16, 1 EJ).

11, 31 *Tomó Térah a Abram [y a Nahor] sus hijos, a Lot hijo de Arán* (= 27b EJ), su nieto, y a Saray "y a Milka" sus nueras, *mujeres de Abram "y de Nahor"* (= 29 EJ), y los sacó de Ur de los Caldeos, para ir a la tierra de Kanaán, mas llegados a Harán se asentaron allí (cf. 12, 5 P; 22, 20-24; 27, 43 EJ; al.).

32 Y fueron los días de Térah 205 (145 el Sam.). Y murió Térah en Harán.

Obs. — 1.<sup>a</sup> Lo puesto entre corchetes se encuentra en los MSS del Gr.; lo puesto entre comillas es lección del Sam... 2.<sup>a</sup> El autor atribuye a J (EJ) los versos 28-30, sin más. Nosotros le agregamos el inciso "Arán engendró a Lot" del 27b, como continuación del 26 (EJ), y fuente del otro inciso "hijo de Arán" (P), que es réplica de "su nieto", lit. "hijo de su hijo" (EJ) en el v. 31. 3.<sup>a</sup> Por esa flamante réplica y porque el contenido del v. 31 se presupone luego, no sólo en P (12, 5), sino también en EJ (22, 20-24; 27, 43; al.), doy este verso, en su mayor parte, por común de las dos fuentes. En cambio, el inciso "hijo de Arán" como réplica de "su nieto" (ib. EJ), y el otro inciso "mujeres de Abram y de Nahor", como réplica del 29 EJ, sería exclusivamente de P. 4.<sup>a</sup> En el v. 32 la repetición del nombre de Térah en dos frases tan cortas y seguidas pudiera ser indicio de dos fuentes. Según esto sería de EJ la primera (cf. 9, 29 EJ) y de P la segunda, más breve y nerviosa. El inciso "y murió" sería común de ambos.

5.<sup>a</sup> A más de un intérprete ha extrañado el que a esta sección del Génesis (11, 27-25, 11) se la intitule, no "Fastos de Abram", sino "Fastos de Térah". En la mente del abreviador, P, a quién el título se atribuye justamente, debía de hacer mucha fuerza el hecho de que al principio de esta historia no se presente un solo protagonista Abram, sino dos Abram y Lot, y aún tres Abram, Lot y Nahor, de quienes se hablará luego, aunque no en la misma proporción. Ningún nombre, pues, más a propósito que el de Térah, en quien los tres son uno, para encauzar esta sección.

A todo nuestro entender, en EJ la historia de Abraham, que aquí comienza, no es más que la continuación, sin solución de continuidad, de los "Fastos del cielo y de la tierra", que iniciados en Gén. 2, 4 EJ, creemos se prolongan hasta el final del Génesis, y aún más, sin el intermedio de nuevos títulos o subtítulos. La parcelación es de P.

El texto EJ sin parcelar, pasado por alto el título ("Estos son los fastos de Térah"), continuarían, pues, así: Gén. 11, 26, "Y vivió Térah 70 años y engendró a Abram, a Nahor y a Arán" (aquí el título). 26b "Arán engendró a Lot. 28 Y murió Arán antes que su padre Térah, etc..."

#### b) ABRAHAM SE ESTABLECE EN KANAÁN

(Gén. 12, 1-9 [+ c. 20]; 12, 10-13, 18 EJ y P)

12, 1 Dijo Yahvé a Abram (cf. Act. 7, 2-4): Vete de tu tierra y de tu parentela y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré. 2 Yo haré de ti una gran nación, te bendeciré y en-

grandeceré tu nombre y serás una bendición. 3 Bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan, y en ti serán benditas todas las familias de la tierra (*adamá*). 4 Fué, pues, Abram, conforme le había dicho Yahvé, llevando consigo a Lot. Y era Abram de edad de 75 años, cuando salió de Harán.

5 *Tomó Abram a Saray su mujer y a Lot su sobrino, y toda su hacienda (rēkûs) y familia y los ganados que en Harán habían adquirido, y salieron para ir a tierra de Kanaán (= 12, 4, etc. EJ).*

Y llegados a tierra de Kanaán (= ant.), 6 Abram penetró en ella... 9 Y movió Abram sus tiendas camino del Négheb (sigue aquí el c. 20).

20, 1-18 Y movió de allí Abram hacia la tierra del Négheb (= 12, 9) y habitó entre Cadés y Sur y fué a Gerar, etc., etc. (prosigue el c. 12).

12, 12-20 Hubo un hambre en el país y Abram descendió a Egipto, etc., etc.

13, 1 Subió, pues, de Egipto Abram con su mujer, con todo lo que tenía y con Lot, hacia el Négheb. 2 Era Abram muy rico en ganados, y en plata y oro. 3 Y volvióse por sus jornadas desde el Négheb hasta Betel, hasta el lugar, donde estuvo antes acampado entre Betel y Hay; 4 el lugar donde primero había alzado el altar; e invocó allí Abram el nombre de Yahvé.

5 Así mismo Lot, que andaba con Abram, tenía rebaños, ganados y tiendas; 6 *y no podían morar juntos en aquella tierra, por ser muy grandes sus haciendas, para poder habitar juntamente (= 12, 7 ss. EJ).* 7 Hubo por eso contiendas entre los pastores del ganado de Abram y los pastores del ganado de Lot. Habitaban entonces aquella tierra kananeos y perezeos. 8 Dijo, pues, Abram a Lot: por favor, no haya altercado entre los dos, entre mis pastores y los tuyos, porque somos hermanos. 9 ¿No tienes ante ti toda la región? Sepárate, pues, de mí, te lo ruego. Si tú fueres a la izquierda, yo iré a la derecha y si tú a la derecha, yo a la izquierda. 10 Alzando Lot los ojos, vió toda la llanura del Jordán, que toda ella era de riego, antes que Yahvé destruyese a Sodoma y Gomorra, como el huerto de Yahvé, como la tierra de Egipto, hasta llegar a Tsóar. 11 Escogió, pues, Lot para sí toda la olla del Jordán y se partió hacia oriente, *y separóse el uno del otro.* 12 *Abram asentó en la tierra de Kanaán y Lot habitó en las ciudades de la olla,* moviendo sus tiendas hasta Sodoma. 13 Y los hombres de Sodoma eran ante Yahvé malos y pecadores en alto grado.

14-18 Dijo Yahvé a Abram, después que Lot se separó de él, etc., etc.

Obs. — En la distribución de fuentes de todo este largo relato sobre el establecimiento de Abraham en Kanaán estamos con el autor, salvo en estos tres puntos:

1.º Los 75 años que tenía Abraham, cuando salió de Harán pertenecen a J (EJ), y no a P, como quiere el autor, por una razón meramente sistemática, que es atribuir a P todas las cifras. La verdadera continuación de 11, 32 (muerte de Térah) no es Gén. 12, 4 (años de Abraham a la salida), sino Gén. 12, 5 (indicación de la salida en P). ¿Cómo iba a decir P los años que Abraham tenía al salir antes de consignar la salida? Tenemos así en J (EJ) otra indicación cronológica del mismo tenor que Gén. 7, 6 (años que tenía Noé al sobrevenir el diluvio), originaría también de EJ.

2.º Tampoco es de P, sino de EJ, el inciso final de Gén. 12, 5 “y llegados a la tierra de Kanaán” (lit. “y llegaron a la tierra de Kanaán”), que atribuido a P resulta tautológico, como réplica inmediata del inciso anterior (“y salieron para ir a tierra de Kanaán”).

3.º El cap. 20 (Sara en el harem de Abimelek), que entreveramos aquí después del 12, 9 es de E, como quiere el autor, mas retocado por J, como se desprende del v. final, donde Dios es Yahvé en boca del autor sagrado. Es decir que el cap. 20 es elohístico y yahvístico a la vez, ni más ni menos que el caso similar de 12, 10 ss. (Sara en el harem del Faraón), y la máxima parte de estos primeros episodios de la historia de Abraham, como es de presumir por los LXX, que leyeron Elohim, en Gén. 12, 17; 13, 10. 13. 14, y aún hay algún que otro códice que lee τῷ K. Θ. (Yahvé Elohim) en el último versículo (13, 18).

Si para el autor el relato del cap. 20 (Sara y Abimelek) es exclusivamente elohístico, es porque le considera en oposición al yahvístico del cap. 12, 10 ss (Sara y el Faraón), como si el uno fuese mera réplica del otro (pág. 188), según la consabida posición de la crítica independiente. La verdad es que ambos relatos pueden ser igualmente de E que de J, y hay además indicios manifiestos (cf. 12, 9-20, 1) de que aquel precedía inmediatamente a éste, al cual preludia dignamente con esa larga explicación que el recién llegado hace de su conducta equívoca en caso tan escabroso. Previa esta obligada explicación y la especial intervención divina en el caso de Abimelek, el caso del Faraón se hace mucho más comprensible al avisado lector.

Para terminar es verdaderamente digno de notarse lo poco que de estos episodios recoge P. Apenas consignada la partida de Harán a Kanaán, pasando por alto los dichos dos episodios gemelos, dice en seguida de la separación de entrambos patriarcas, aduciendo vagamente

el motivo, en contraste con EJ (ve Gén. 13, 7 ss. EJ), lo mismo que en la separación de Jacob y Esaú (Gén. 36, 7 P). Véase el resumen de P separadamente:

12, 5ab Tomó Abram a Saray su mujer y a Lot su sobrino, y toda su hacienda (*rĕkûs*) y familia, y los ganados que en Harán habían adquirido, y salieron para ir a tierra de Kanaán (= 12, 4, etc. EJ).

13, 6 Y no podían morar juntos en aquella tierra, por ser muy grandes sus haciendas (*rĕkûs*), para poder habitar juntamente (= 12, 7 ss. EJ). 11b Y separóse el uno del otro. 12a Abram asentó en la tierra de Kanaán, y Lot habitó en las ciudades de la olla (= 13, 10, 11a. 14 ss.).

OBS. — Así resume P los tres capítulos el 12, el 20 y el 13 y aún el 14 de EJ. Tómese nota de la palabra *rĕkûs* como característica del abreviador P.

c) LA EXPEDICIÓN DE LOS REYES ORIENTALES. MELKISEDEC

(Gén., cap. 14, X)

14, 1-24 Sucedió en tiempo de Amrafel (= *Hammurapi*), rey de Senaar... Aner, Eskol y Mambré. Estos cogerán sus partes.

OBS. — Atendidas las peculiaridades de estilo, máxime la explicación de los nombres toponímicos, la extraña presentación de Abram, como hijo de Héber, y el nombre de Mambré, no como nombre de lugar, sino de persona (Gén. 14, 13. 24), la crítica ve en este singular relato un documento independiente (X) de las fuentes consabidas. En él a Dios se le llama El-Elyón (vv. 18. 19. 20. 22), “el Dios altísimo”, al que en boca de Abraham se antepone luego en el v. 22—como tantas otras veces a Elohim—el nombre de Yahvé, que ignoran aquí el Griego y el Siríaco. En todo caso, Yahvé es posterior lo mismo a Elohim que a El-Elyón, que es lo que nos interesaba subrayar. La crítica pisa, pues, en terreno falso, cuando al descomponer el complejo “Yahvé Elohim” supone que fué Elóhim sobreañadido a Yahvé y no más bien Yahvé a Elohim.

Y generalizando más nos halaga la idea de que tenemos en el cap. 14 un resto casi intacto de las verdaderas fuentes Genesíacas, y que las que comúnmente se denominan fuentes del libro del Génesis, esto es los documentos E y J, no son fuentes en rigor, sino sendos trabajos sucesivos sobre las fuentes verdaderas, ya sagradas—llamémoslas

así—, ya profanas, las cuales por el presente relato, recogido por E y retocado por J, como por un resquicio tímidamente se nos muestran.

Menos todavía tiene de fuente el relato P, que no es, según todas las señas, más que un resumen de lo principal del ensayo EJ, con ciertos complementos etnológicos y jurídicos, la cronización de las genealogías y algunas lucubraciones religioso-filosóficas.

El texto actual del Génesis no es un trabajo sobre las fuentes, sino una compilación de dos ensayos sucesivos, el que sirvió de patrón (EJ) y su compendio (P). La compilación hecha con mucha habilidad se debería a Esdras verosímelmente. Y en este supuesto cabe preguntar, ¿fueron inspirados los ensayistas o lo fué el compilador? La cuestión no nos interesa mayormente, pues tanto si la inspiración recae sobre los ensayos como sobre la compilación, la inspiración y consiguiente inerrancia del texto del Génesis queda salva.

#### d) ALIANZA DE YAHVÉ CON ABRAM

(Gén., cap. 15 EJ)

15, 1 Después de estos sucesos habló Yahvé a Abram en visión diciéndole: No temas, Abram; yo soy tu escudo; tu recompensa será muy grande. 2 Contestóle Abram: Señor Yahvé, ¿qué me vas a dar? Yo me iré sin hijos, y será heredero de mi casa ese damasceno de Eliezer. 7 Díjole Yahvé: Yo soy Yahvé que te saqué de Ur de los Caldeos (cf. 11, 28. 31 EJ), para darte esta tierra en posesión. 8-21 Preguntóle él: Señor Yahvé ¿en qué conoceré que he de poseerla? (aquí el sacrificio de alianza, etc.).

3-6 Respondió Abram: he aquí que no me has dado descendencia, y será mi criado quien me herede (aquí la promesa de Yahvé, y el acto de fe de Abram).

OBS. — En esta alianza de Yahvé con Abraham no nos pacere acertado el admitir dos fuentes, refundidas (JE) por el redactor (pág. 210). Es más sencillo ver el texto EJ de otras veces, o sea E retocado por J. Los LXX todavía leyeron Elohim en vez de Yahvé en 15, 6. 7. 18, lección que muchas otras versiones mantienen en 15, 6. Las repeticiones, réplicas y otros detalles contradictorios (ib.) no son más que aparentes. Para que Abraham no tome dos veces seguidas la palabra, basta trasladar al final del relato los versos 3-6.

En este plan el proceso de las ideas es el siguiente: 1.º se le aparece Yahvé y le promete una gran recompensa. Responde Abraham: ¿qué me darás? no tengo hijo (15, 1-2). 2.º Le dará en herencia aquella

tierra, y pidiéndole un sacrificio, pacta con el (15, 7-19). 3.º Responde Abraham que no teniendo otra posteridad, la herencia prometida la recogerá el siervo. No, sino el hijo que saldrá de tus entrañas, le replica Yahvé. Y cree Abraham, y le es reputado por justicia (15, 3-6).

En resumen el orden del texto sería así: 15, 1-2; + 15, 7-19; + 15, 3-6.

Con la perícopa 15, 3-6, puesta al final, se elimina la supuesta réplica, se reintegra la escena nocturna, que comienza en 15, 17 y termina en 15, 5, y se pone el más bello colofón a la promesa, con ese acto de fe del santo patriarca.

e) NACIMIENTO DE ISMAEL, EL HIJO DE LA ESCLAVA

(Gén., cap. 16 EJ y P)

16, 1 *Saray mujer de Abram no le paría* (11, 30 EJ), y ella tenía una sierva egipcia de nombre Agar; 2 y dijo Saray a Abram: ya ves que Yahvé me ha hecho estéril; entra, por favor, a mi sierva; tal vez tendré de ella hijos. Y atendió Abram a la voz de Saray. 3 *Tomó, pues, Saray, la mujer de Abram, a Agar, la egipcia, su sierva, al cabo de 10 años que Abram habitaba en Kanaán* (cf. 16, 16 con 12, 4 EJ), y dióselo por mujer a su marido Abram (16, 1 ss. EJ).

4-14 Y el entró a Agar, la cual concibió; y cuando vió que había concebido, miraba con desprecio a su señora, etc., etc. (se acortó tal vez algo el texto EJ).

15 Y PARIÓ AGAR A ABRAM UN HIJO; y Abram llamó Ismael al hijo que Agar le parió (cf. 16, 11 EJ). 16 Era Abram de edad de 86 años, cuando Agar le parió a Ismael.

OBS. — Así la distribución del texto entre las fuentes según el autor, salvo el último verso (16, 16), en que se da la edad de Abraham, al nacerle Ismael, que él a priori atribuye a P, con exclusión de J (EJ). Pudo leerse tal vez en P, pero se debió leer antes en EJ—como se leyó 16, 15a (cf. 21, 2. 5)—, de quien P depende en todo, aun en las cifras. ¿De dónde, si no es de Gén. 16, 16 EJ, comparado con 12, 4 EJ, sacó P la noticia de Gén. 16, 3, de que Abram hacía 10 años que moraba en Kanaán, cuando casó con Agar? Para la crítica liberal que tan poco valor da a las fechas, cuanto más tardías mejor. A nosotros el respeto al sagrado texto nos aconsejaba una explicación más ponderada, y el corte del texto 16, 16, tan semejante al de 12, 4 EJ, nos persuade a atribuir aquel también a EJ.

Véase por separado el texto de P:

16, 1ª Saray mujer de Abram no le paría (11, 3 EJ). 3 tomó, pues, Saray, la mujer de Abram, a Agar, la egipcia, su sierva, al cabo de 10 años que Abram habitada en Kanaán (cf. 16, 16 con 12, 4 EJ), y dióselas por mujer a su marido Abram (16, 1 ss. EJ). 15 Y parió Agar a Abram un hijo; y Abram llamó Ismael al hijo que Agar le parió.

Es este otro hermoso espécimen de la manera de P. Su estilo es escueto y formulista: va derecho a la substancia y nada más.

No obstante su brevedad, la relación es completa en su orden, como es completa en el suyo la de EJ, según se puede comprobar sobre el propio texto.

De EJ he dicho y no me retracto, es decir de E sucesivamente retocado por J, de que hace fe, como otras veces, el texto de los LXX, el cual leyó aún Elohim en 16, 15, y Yahvé Elohim en 16, 7, con otros vestigios de Elohim en 16, 11. 14.

#### f) LA CIRCUNCISIÓN Y LAS PROMESAS

(Gén., cap. 17, EJ y P)

17, 1 *Era Abram de 99 años (= 17, 24 EJ) y Yahvé (respectivo: Elohim P cf. v. 3) SE LE APARECIÓ A ABRAM Y LE DIJO: 2 Yo soy El-Sadday; anda en mi presencia y sé perfecto. Yo haré contigo mi alianza (= 17, 4a EJ) y te multiplicaré en gran manera. 3 Cayó Abram rostro a tierra y Elohim siguió hablando con él diciendo: 4 He aquí que yo hago alianza contigo y serás padre de una muchedumbre de pueblos. 5 Ya no te llamarás Abram, sino Abraham, porque te haré padre de una muchedumbre de pueblos (= 17, 4b EJ). 6 Yo te acrecentaré sobremanera, y haré que salgan de ti pueblos y reyes (cf. 17, 16 P). 7 Estableceré contigo y con tu descendencia después de ti mi pacto eterno de ser tu Elohim y el de tu posteridad; 8 y daré a ti y a tu descendencia después de ti la tierra en donde resides, toda la tierra de Kanaán, en posesión eterna (= Gén. 15 EJ), y Yo seré su Elohim (Profet. pass.).*

9 *Dijo pues, Elohim a Abraham: tú de tu parte guarda mi pacto, tú y tu posteridad en sus generaciones. 10 Este es el pacto que habéis de observar, concluído entre mi y entre vosotros y tu descendencia después de ti: Circuncidad todo varón (= sig.). 11 Circuncidaréis la carne de vuestro prepucio y esa será la señal de la alianza entre mi y vosotros. 12 Dentro de los 8 días de naci-*



do, todo varón será circuncidado en vuestras generaciones, bien sea nacido en casa o bien comprado por dinero de algún extraño, que no sea de vuestra estirpe (= 17, 13 EJ). 13 Todos, todos, criados en tu casa o comprados con dinero, serán circuncidados. 14 El varón incircunciso, que no circuncidare la carne de su prepucio (+ "el 8.º día" LXX Sam.) será borrado de su pueblo; rompió mi pacto.

15-22 *Dijo también Elohim a Abraham: Saray tu mujer...* (= 18, 9-15 EJ). Y como acabó Elohim de hablar con él, desapareció (= 18, 33 EJ).

23 Tomó, pues, Abraham a Ismael su hijo y a todos los siervos, los nacidos en casa y los comprados por dinero, a todos los varones de la casa de Abraham, y circuncidó aquel mismo día la carne de su prepucio, conforme le había mandado Elohim. 24 Era Abraham de 99 años, cuando circuncidó la carne de su prepucio; 25 e Ismael de 13 años cuando circuncidó la carne de su prepucio. 26 *En aquel mismo día fueron circuncidados Abraham e Ismael su hijo, 27 y todos los varones de su casa, los nacidos en ella y los comprados por dinero de algún extraño; todos fueron circuncidados con él* (= 17, 23 EJ).

Obs. — Extraña verdaderamente que el autor no distinga fuentes en este relato tan complejo sobre la circuncisión (cap. 17), y que se lo atribuya todo a P, afirmando categóricamente que "le récit yahviste ne parle pas avant Moïse de l'usage du rite en Israël" (pág. 233), y cita en apoyo el caso de Sédora (Ex. 4, 24-26), olvidando el caso de Siquem (Gén. 34, 14 ss. JE) harto más antiguo y significativo. A ese tenor no nos cuadra poco ni mucho la opinión del autor sobre que el presente relato, en su totalidad, sería la réplica P del pacto sobre la herencia de la tierra (cap. 15), en la inteligencia de que la circuncisión estaría aquí en lugar del sacrificio de allí (págs. 227 y 229). Todo esto es sencillamente arbitrario.

A nosotros nos parece evidente que aquí, como en el relato del diluvio y otros, hay dos documentos, EJ y P, acoplados entre sí, con esto de particular que mientras el yahvista (EJ) se fija sólo en la institución del rito de la circuncisión, pues del pacto sobre la herencia de la tierra habló arriba (cap. 15) y del hijo de la promesa dirá después (cap. 18), P involucra y resume en uno los tres relatos, el de la herencia, el de la circuncisión y el del heredero, de donde esa identificación inopinada entre 17, 22 P ("Y como acabó Elohim de hablar con él desapareció"), y 18, 33 EJ ("Y fuése Yahvé luego que acabó de hablar a Abraham").

Son de J—mejor de EJ (cf. el “Yahvé” del 17, 1 con el “Elohim” del 17, 23)—los versos 4. 11. 13. 14. 23-25, con ese inciso tantas veces repetido “la carne de su prepucio”, y sin que obsten las indicaciones cronológicas de los versos 24 y 25, que antes favorecen (cf. 12, 4; 16, 16 EJ).

Lo restante del relato es de P.

Son características suyas las locuciones “El-Sadday” (Gén. 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3 P), “tu descendencia después de ti” (cf. 17, 7-10. 19 con 35, 12; 48, 4), “en sus generaciones, etc.”. Por lo demás, P aquí, como siempre, depende de EJ, como lo persuaden las varias réplicas indicadas entre paréntesis en el texto, sin excluir la cronología de los 99 años de Abraham en 17, 1, mera réplica de 17, 24.

Para más relevar la unidad del texto EJ, pues la de P es evidente, damos aquí el texto EJ por separado. Es así:

17, 1b Se apareció Yahvé a Abraham y le dijo: 4 He aquí que yo hago alianza contigo, y serás padre de una multitud de pueblos. 11 Circuncidaréis la carne de vuestro prepucio y esa será la señal de la alianza entre mi y vosotros. 13 Todos, todos, criados en tu casa o comprados con tu dinero, serán circuncidados. 14 El varón incircunciso que no circuncidare la carne de su prepucio (+ el 8.º día” Sam. LXX), será borrado de su pueblo; rompió mi pacto. 23 Tomó, pues, Abraham a Ismael su hijo y a todos los siervos, los nacidos en casa y los comprados con dinero, a todos los varones de la casa de Abraham, y circuncidó aquel mismo día la carne de su prepucio, conforme le había mandado Elohim. 24 Era Abraham de 99 años, cuando circuncidó la carne de su prepucio; 25 e Ismael de 13 años, cuando circuncidó la carne de su prepucio.

g) EL SEÑOR PROMETE UN HIJO A SARA, Y ABRAHAM INTERCEDE  
POR SODOMA  
(Gén. 18 EJ)

18, 1-15 Apareciósele Yahvé en el encinar de Mambré, estando sentado a la puerta de su tienda en el calor del día, etc.

18, 16-33 Levantáronse de allí los varones y dirigiéronse hacia Sodoma, y Abraham iba con ellos para despedirlos, etc...

OBS. — Es todo de J, y mejor de EJ (cf. Elohim en 18, 1. 14 LXX). Nada que observar, sino que P resume, como ya se dijo, la primera parte de este capítulo, junto con el pacto sobre la herencia y la institución de la circuncisión, en el capítulo anterior.

## h) DESTRUCCIÓN DE SODOMA Y LIBERACIÓN DE LOT

(Gén. 19, 1-29 EJ casi todo)

19, 1-29 Llegaron a Sodoma los dos ángeles ya de tarde; y Lot estaba sentado a la puerta de Sodoma, etc...

OBS. — Es todo de J (EJ), salvo el v. 29, con que P resume toda esta catástrofe, y que dice así: 19, 29 Cuando destruyó Elohim las ciudades de la olla, acordóse Elohim de Abraham, y sacó fuera a Lot de en medio de la destrucción, al asolar las ciudades donde moraba Lot. Algunos textos de los LXX leen Θεός (Elohim) en 19, 24 (1.º) y Κύριος (Yahvé) en 19, 29 (1.º).

## i) INCESTUOSA DESCENDENCIA DE LOT

(Gén. 19, 30-38)

OBS. — Es todo de J (EJ). P no hace la menor alusión a este episodio, ni a otros por el estilo. Lo episódico generalmente no dice con su manera. El episodio de Sara con Abimelek (cap. 20) se trasladó delante de 12, 10, donde son de ver los indicios que persuaden el traslado. Es camino apuntado ya por San Agustín. Con esa traslación se explican sin dificultad algunas cosas, y entre ellas el atractivo, aún eficiente, de Sara sobre Abimelek, y el que Abraham (12, 10 ss.) y luego Isaac (26, 1 ss.) fiaran tranquilamente en Dios para trances semejantes.

Sin eso, creemos que Abraham tenía buenas razones de prudencia para proceder como procedió, incluso con el Faraón. El debió de discurrir así: Que me maten, que no me maten, Sara irá igualmente al harém. Pues que vaya sin que me maten, y en lo demás Dios proveerá (cf. 22, 8). Tales consideraciones deberían hacer más ponderados a nuestros aristarcos.

## j) NACIMIENTO DE ISAAC Y EXPULSIÓN DE ISMAEL

(Gén. 21, 1-21 EJ y P)

21, 1 Visitó, pues, Yahvé a Sara, como le dijo, e hizo Yahvé (1. Elohim) a Sara como le habló (= 21, la EJ). 2 Y concibió Sara y dió a Abraham en su vejez un hijo, al tiempo que le había dicho Elohim (cf. 17, 21 P). 3 Y dió Abraham el nombre de Isaac al hijo que Sara le parió (cf. 16, 15 P). 4 Y circuncidó Abraham a Isaac su hijo, a los 8 días, como se lo había mandado Elohim (cf. 17, 12 P). 5 Era Abraham de edad de 100 años,

cuando le nació su hijo Isaac. 6 *Y dijo Sara: Bien me ha hecho reir Elohim. Cualquiera que lo oiga reirá conmigo* (cf. 18, 12 ss EJ). 7 *Y dijo: ¿quién había de decir a Abraham: amamantará hijos Sara? Pues yo le he dado un hijo en su ancianidad.* 8 *Creció el niño y lo destetaron, y Abraham hizo un gran festín el día del destete de Isaac.*

9 *Vió Sara al hijo que Agar la egipcia le parió a Abraham, que bromeaba, 10-21 y dijo a Abraham: Echa a esa esclava y a su hijo, etc., etc...*

Obs. — Así también el autor hasta el v. 7, salvo que reparte por mitad entre E y J el v. 6 y quita a J (EJ) el v. 5, para dárselo a P, por la sencilla razón de la indicación cronológica, que aquí por el contrario postula a EJ. Hay, en efecto, una serie de fórmulas generales, para indicar la edad de los patriarcas, como la de Noé al sobrevenir el diluvio (Gén. 7, 6), la de Abraham a su partida (12, 4), al nacerle Ismael (16, 16), al circuncidarse (17, 24), y ahora al nacerle Isaac (21, 5), todas de P según el autor; todas de EJ según nosotros, por las razones ya varias veces apuntadas.

Del v. 8 en adelante (la expulsión de Ismael) el autor lo atribuye todo a E, como si fuese una réplica de Gén. 16, 5 ss. J (la huída de Agar). Mas como la tal réplica no existe, pues una cosa es la huída de Agar maltratada, antes de parir a Ismael (Gén. 16, 5 ss.), y otra muy distinta la expulsión de la madre con el hijo (Gén. 21, 8 ss.), las semejanzas entre ambos relatos no arguyen ya diversidad, sino más bien unidad de fuentes. Y como por otra parte J no rehuye el nombre de Elohim, aun en el relato paralelo (Gén. 16, 5. 7. 11 LXX, etc.), es justo atribuírselo todo a EJ, como venimos haciendo con todas las narraciones Genesíacas, salvo los fragmentos entreverados del epítome sacerdotal (P).

#### k) ALIANZA DE ABRAHAM CON ABIMELEK

(Gén. 21, 22-34 de EJ, salvo el último v.)

21-22 *Sucedió por aquel tiempo que Abimelek, acompañado de Pikol, jefe de su ejército, dijo a Abraham: Elohim está contigo en todo cuanto haces. 23 Júrame, pues, por Elohim que no has de usar de engaño conmigo, ni con mis descendientes, y que tendrás t  para conmigo y con la tierra por donde andas, la misma benevolencia que yo he tenido para contigo. 24 Y dijo Abraham: yo juraré.*

25. Reconvinó entonces Abraham a Abimelek por causa de un pozo de aguas, de que se habían apoderado los siervos de Abimelek, 26 y Abimelek contestó: no sé quién haya hecho esto; tú tampoco me habías dicho nada de ello, y nada he sabido hasta ahora.

27. Tomó, pues, Abraham ovejas y bueyes y se las dió a Abimelek, e hicieron entrambos alianza. 28 Apartó también Abraham siete corderas, 29 y Abimelek le preguntó: ¿para qué son esas siete corderas que has apartado? 30 Contestó: para que las recibas de mi mano y me sirvan de testimonio que yo he abierto ese pozo. 31 Por eso se llamó a aquel lugar Berseba (pozo del juramento) porque allí juraron entrambos.

32 Y hecho que hubieron alianza en Berseba, levantóse Abimelek con Pikol, jefe del ejército, y se volvieron a la tierra de los Pelsitim. 33 Y plantó [+ "Abraham" Sam. LXX, Sir. Vulg.] un tamarindo en Berseba e invocó allí el nombre de Yahvé el Dios eterno.

34 *Y anduvo mucho tiempo Abraham por tierras de los Pēlistim.*

OBS. — Para el autor los vv. 22-24. 27. 31, harían una relación seguida (E), relativa a la alianza, y otra relación seguida harían los vv. 25, 26. 28-30. 32a (J), relativa al asunto del pozo, a terminar en el v. 33, donde ocurre el nombre de Yahvé. El v. 32b (vuelta de Abimelek) y todo el v. 34 (residencia diuturna de Abraham en tierra de Pēlistim) serían del redactor (R).

Pero basta leer la anterior traducción calcada sobre el original (cf. Nacar-Colunga) para persuadirse que esa distinción de relatos es harto problemática. Lo que sí hay son dos asuntos, tratados en una misma entrevista, el de la alianza propuesto por Abimelek, y el de la posesión del pozo, interpuesto por Abraham, que pilla a vuelo la ocasión, para hacer valer su derecho sobre el pozo.

Si después del v. 31 ("porque allí juraron entrambos") parece un poco violenta la sucesión del 32a ("e hicieron alianza en Berseba"), basta convertir la forma paratáctica de la frase en sintáctica ("Y hecho que hubieron alianza en Berseba"), para que desaparezca esa incoherencia de contexto, y no hay ya por qué atribuir a R el resto del v. 32. Solamente lo habría retocado ligeramente, poniendo en lugar del término más propio y preciso "a Gerar" (cf. Gén. 20, 1. 2, etc...; 26, 1. 6, etc.), la denominación más reciente, aunque vaga "a la tierra de los Pēlistim", a tenor de 21, 34 donde no ya R, sino P, usa de la misma nomenclatura. Tales retoques no son raros en el Génesis. Hay un caso

flamante en Gén. 14, 14, donde R, o quien fuese, sustituyó seguramente al nombre antiguo de Lais el más reciente de Dan (cf. Jud. 18, 29), que resulta anacrónico en un documento tan antiguo como el que ahí se transcribe. Más tarde leerá P "Madianitas", donde EJ escribió "Ismaelitas" (cf. Gén. 37, 28).

Las razones del autor por la distinción de fuentes, entre ellas la doble etimología de Berseba, una explícita (*el juramento*) y otra implícita (las *siete* corderas), no nos parecen del todo persuasivas. ¡Siquiera fueran explícitas ambas etimologías, como otras veces (Gén. 30, 20. 23. 24)! A nosotros nos parece que sigue por todo hablando EJ, que muy dentro de su estilo llama a Dios Elohim en el verso primero y Yahvé en el último. Ve caso igual en el cap. 20. Vase olvidando ya de llamarle Yahvé Elohim. La última vez lo hizo en Gén. 16, 7 LXX y no lo volverá a llamar así hasta Gén. 24, 40; 28, 4. 20; 29, 31, en algunos códices, al menos, de los LXX.

Con el verso 34 y último, que el autor atribuye al redactor (R), resumiría P, a nuestro entender, lo restante de la historia de Abraham (Gén. 22-25), en que se narra por EJ el sacrificio de Isaac y la genealogía de Nahor (cap. 22), la muerte y sepultura de Sara (cap. 23), el matrimonio de Isaac con Rebeca (cap. 24) y los hijos de Abraham en Quetura (cap. 25, 1-6), que no le interesaba relatar.

Así, y sólo así, es como P sigue siendo completo a su modo, como lo es a su vez EJ, a quien resume. El caso, con la contraseña del vocablo Pēlistim, se repite afortunadamente en Gén. 26, 1. 14. 15—sin las glosas de 26, 8. 18 R—, por donde se continúa en P la misma historia de la relación paralela, más antigua y detallada del documento EJ.

Ni que decir tiene que estos Pēlistim o Filisteos son una denominación retrógrada de los Cananeos del litoral, a quienes sucedieron más tarde los verdaderos Filisteos, que dieron nombre a esta región por vía de toponimia retrospectiva. Es fenómeno frecuente en la onomástica de pueblos y naciones. Aun hoy llamamos vulgarmente Francia a las Galias, y franceses a los galos. Otras veces la toponimia es prospectiva, y es la que procede en sentido inverso. Así llamamos españoles a los suevos y godos que aquí vinieron, porque España no mudó de nombre con la venida de estos pueblos, a la inversa de las Galias que mudó de él a la venida de los francos.

Este doble fenómeno de léxico se da a menudo en la etnografía bíblica en función de la toponimia, y se acusa tal vez de error al autor sagrado, y aun de contradicción, ante el doble origen que parece darse a un mismo pueblo, cuando no es más que un caso de sustitución de la denominación patronímica por la toponímica.

## l) EL SACRIFICIO DE ISAAC

(Gén. 22, 1-19 EJ)

22, 1-19 Y aconteció después de estas cosas que tentó Elohim a Abraham, etc., etc.

OBS. — Todo el relato nos parece de E (cf. 22, 1. 3. 9), retocado, tal vez completado, por J, a quien pertenecería, y no a R, como quiere el autor, la sustitución de “el ángel de Elohim” por “el ángel de Yahvé” en 22, 11 (cf. “el ángel de Yahvé Elohim” en 16, 7 LXX), junto con la perícopa yahvística de 22, 14-18 (razón del nombre del monte y segunda locución del ángel).

## m) GENEALOGÍA DE NAHOR, HERMANO DE ABRAHAM

(Gén. 22, 20-24 EJ)

22, 20-24 Y aconteció después de estas cosas que se dió nueva a Abraham, etc.

OBS. — El autor lo hace yahvista, salvo la frase “Betuel engendró a Rebeca”, que sería una glosa derivada de P, y cita en apoyo Gén. 25, 20; 28, 2. 5 P (pág. 275-276), donde se da la misma filiación.

Y es así que para el autor la filiación de Labán y Rebeca que trae J es Nahorina (Gén. 24, 48; 29, 5 J). La filiación Betuelina sería de P (Gén. 25, 20; 28, 2. 5 P), y de P pasaría a J (Gén. 22, 23; 24, 15. 24. 47. 50 J) en forma de glosa.

Cinco glosas en J por un apriorismo de la crítica. Muchas glosas son esas. Nosotros admitimos solamente una posible glosa en 24, 50 (“Respondió Labán—y Betuel—y dijo”). En efecto, los representantes de la familia en todo aquel negocio de la boda son Labán y su madre, y no Betuel, que verosímelmente era difunto. Así también el autor (pág. 286).

Por lo demás, hasta pruebas en contrario, creemos que la filiación Betuelina no es originaria de P, sino de J, y mejor de EJ, y que de EJ pasó a P (25, 20; 28, 2. 5) según la norma. Si en Gén. 24, 48; 29, 5 J se introduce sólo a Nahor (el abuelo), pasando por alto a Betuel (el padre), nos atenemos a la explicación que el autor da a otro propósito, es decir, que había muerto a la sazón, y no era el caso de contar con él.

El autor que pretende aquí explicar las cosas inversamente tiene que echar mano del fácil recurso de las glosas, que prodiga sin discreción, y tomar a su cargo el difícil problema de saber de donde toma

el tardío abreviador P la noticia de la filiación Betuelina de Rebeca, si no la encontró en el patrón EJ. Nosotros a la norma, tantas veces comprobada, nos atenemos: en esto, como en lo demás, P depende de EJ, a quien abrevia. Y a este tenor la frase en cuestión "Betuel engendró a Rebeca" (Gén. 22, 23) no es una glosa, sino parte del texto J, y mejor EJ.

n) ADQUISICIÓN DEL CAMPO DE EFRÓN

(Gén., cap. 23 EJ)

23, 1-20 Fué la vida de Sara de 127 años...

OBS. — Para el autor todo este notable relato de compra-venta del campo de *Makpelá en Quiryat-Arba*, entre Abraham y los hijos de *Het*, sería de P, a tenor de los lugares paralelos que cita (25, 9. 10; 35, 27; 49, 30. 32; 50, 13). Pero lo concreto, circunstanciado y pintoresco de la relación distan *toto caelo* del estilo de P, y la semejanza de los lugares paralelos alegados, supuesto que fuesen de P, que no lo son todos, tendrían explicación sencillísima como alusión a este relato principal, del que dependerían ellos, ni más ni menos que P depende regularmente de EJ; y en consecuencia a EJ atribuimos, sin titubear, el entero relato. La cifra de los años de Sara, no implica, como saben mis lectores, ningún obstáculo a esta atribución.

o) EL MATRIMONIO DE ISAAC CON REBECA

(Gén., cap. 24 EJ)

24, 1-67 Era Abraham ya viejo y muy entrado en días...

OBS. — 1.<sup>a</sup> Para el autor todo este brillante relato es de J, como lo indica el nombre de Yahvé tantas veces repetido, la expresión "hijas de Kanaán" (24, 3. 37), el inciso "en su vejez" (24, 36; cf. 21, 2a), y el nombre de Aram-Naharaim, dado a Mesopotamia del Norte. P habría dicho Paddan-Aram.

Nada que oponer a este razonamiento, sino es que el relato J antes fué E, y retocado luego por J, resultó EJ.

Así se explicarían cómodamente esas como réplicas, más o menos incoherentes, que según el autor se observan a lo largo del relato. Y particularizando más, no es verosímil que el nombre de Yahvé se pudiese originariamente en boca de Labán, lo mismo aquí (24, 31. 50) que más adelante (30, 27; 31, 49 EJ), sino es por ser estos relatos retocados por J.



2.<sup>a</sup> A influjo de J, cuando no a J directamente, se debería también la introducción en el relato elohista, del nombre Betuel (24, 15. 24. 47. 50), como padre de Rebeca, en conformidad con la genealogía yahvista de Nahor (22, 23), si es que algo vale el hecho de que según E—para el autor es otra vez J—, tanto Rebeca (24, 48) como Labán (29, 5) se presentan como hijos de Nahor, no del hijo de éste, Betuel, que debió de morir prematuramente. Desde luego en el concierto matrimonial con el siervo de Abraham (c. 24), es Labán el que hace de jefe de familia. Si para P Rebeca y Labán (25, 20; 28, 2. 5) son hijos de Betuel, es como ya razonamos (núm. 8 m), porque aquí como siempre, P depende de EJ, esto es de E revisado por J.

3.<sup>a</sup> Para algunos tiene especial dificultad el último verso.

Suena así: “E Isaac condujo a Rebeca a la tienda—de Sara su madre (glosa)—; la tomó por mujer y la amó, consolándose de la muerte de su madre” (Gén. 24, 67). Sobre el cual hay que advertir que el genitivo de “Sara su madre” es incorrecto en el hebreo, por venir tras un nombre en estado absoluto y con artículo *ha-óhēla* (“a la tienda”), y en consecuencia se le toma por una glosa explicativa posterior. En esto estamos con el autor (nota 306).

En lo que ya no le podemos seguir es en la enmienda que con otros propone de leer en el último inciso la muerte del padre en lugar de la muerte de la madre, con la secuela necesaria de que Abraham habría muerto antes de celebrarse la boda, y que así debió de consignarse en el documento J (EJ) entre el verso 61 y el 62 (pág. 286), en contra del sagrado texto, a tenor del cual después del matrimonio de Isaac, le restan todavía a Abraham unos 35 años de vida (cf. Gén. 21, 5; 25, 7. 20). Nosotros no podemos juzgar tan ligeramente de la cronología bíblica.

4.<sup>a</sup> Finalmente hay que advertir que este relato del casamiento de Isaac no debió de concluir en dicho verso 67. Tenemos por más que probable que un relato como éste, de un tan fausto suceso familiar, no pudo menos de cerrarse según la costumbre, con la indicación de la edad del protagonista. Véase una serie de casos semejantes en el fondo y en la forma, puestos todos como colofón del suceso relatado.

1) “Y era Abram de edad de 75 años, cuando salió de Harán” (Gén. 12, 4).

2) “Y era Abram de edad de 86 años, cuando Agar le parió a Ismael” (Gén. 16, 16).

3) “Y era Abraham de edad de 99 años, cuando circuncidó la carne de su prepucio” (Gén. 17, 24).

4) "E Ismael era de edad de 13 años, cuando circuncidó la carne de su prepucio" (Gén. 17, 25).

5) "Y era Abraham de edad de 100 años, cuando le nació su hijo Isaac" (Gén. 21, 5).

Todas estas indicaciones cronológicas, puestas al pie del relato de los acontecimientos familiares más salientes, son, como se ve, de un mismo cuño, que no es ciertamente el de P, según hicimos ver en cada caso, sino el de E, revisado o no por J.

Era, pues, de esperar que al pie del relato de la boda de Isaac se pusiera parecida nota cronológica, y creemos haberla descubierto más adelante, recogida por el abreviador P. Dice así: "Y era Isaac de edad de 40 años, cuando tomó a Rebeca... por mujer suya" (Gén. 25, 20). Así comienza P los "Fastos de Isaac".

A la verdad, la forma de la frase, en que hace de oración primaria y principal la fecha, y de oración secundaria y dependiente la consignación del hecho—aquí el casamiento de Isaac—no es como para comenzar un relato, sino para terminarlo, como se hace en los casos similares que se alegan. Si P comenzó así su relato, fué sin duda porque encontró la frase hecha en el patrón EJ, al final del relato de la boda. De haber escrito por sí, sin esa dependencia del patrón, parécenos que habría comenzado la forma de entrambas oraciones, diciendo así: "Siendo Isaac de edad de 40 años (or. secundaria), tomó por mujer a Rebeca, etc..." (or. primaria).

Quedamos, pues, en que el relato de la boda de Rebeca con Isaac terminaba muy probablemente en EJ con la frase susodicha, que P trasladó luego tal cual la encontró, para comienzo de su historia de Isaac, y ahí la dejó el compilador, o sea el último redactor del Génesis y de todo el Pentateuco.

5.<sup>a</sup> Al relato de la boda de Isaac sigue en la redacción actual la genealogía de los hijos de Quetura (Gén. 25, 1-6), pericope que con el autor juzgamos fuera de lugar.

Su lugar, según el autor, sería antes del capítulo 24, pues en Gén. 24, 36 ("le ha dado todos sus bienes") se aludiría a Gén. 25, 5. 6 ("Dió, pues, Abraham todos sus bienes a Isaac; y a los hijos de las concubinas les hizo donaciones, etc...").

Para nosotros la alusión, si es que existe, sería inversa, y de las dos noticias que se nos dan en 25, 5. 6, la primera puede aludir a 24, 36 y la segunda se pudo inspirar en 21, 9 ss. (expulsión de Ismael).

El lugar propio de la genealogía de Quetura (Gén. 25, 1-6) es a seguida de la genealogía de Agar o Ismael (Gén. 25, 12-17), a terminar en el v. 18, que no es parte de este relato, sino del otro. La mención de

las concubinas (Gén. 25, 6) en la perícope que se refiere a Quctura, supone que se ha hablado ya de ambas. Y la mención que en ella se hace de Abraham, cual si fuera todavía vivo—"Y volvió Abraham a tomar mujer, etc." (25, 1)—fué sin duda la causa de trasladar esta perícope del medio del cap. 25 a su comienzo, antes de referir la muerte del patriarca. Daremos luego una y otra genealogía por su orden.

p) MUERTE Y SEPULTURA DE ABRAHAM

(Gén. 25, 7-11 EJ y P)

25, 7 Y LOS DÍAS DE LOS AÑOS DE VIDA DE ABRAHAM FUERON 175 AÑOS, 8 y *expiró* (r. *gawá'*). Y murió (r. *mut*) Abraham en buena senectud, anciano y lleno de días, y fuese a reunir a los suyos. 9 Sus hijos Isaac e Ismael le sepultaron en la caverna de Makpelá, en el campo de Efrón, hijo de Tsohar, el heteo, frente a Mambré. 10 Es el campo que compró Abraham a los hijos de Het. Allí fué sepultado con su mujer Sara (cf. Gén., cap. 23 EJ).

25, 11 *Después de la muerte de Abraham, Elohim bendijo a Isaac* (= 26, 12 ss. EJ), y *habitó Isaac junto al pozo de Hay-Ro'í* (= 24, 62 EJ; cf. 16, 14 EJ).

OBS. — Según el autor (pág. 262), esta perícope es toda de P, salvo el v. 11b, que sería de J; y confirma la excepción, aduciendo Gén. 16, 14; 24, 62, donde se menciona asimismo a Hay-Ro'í, del que se hace morada de Isaac en el segundo paso.

Consecuentes con los principios establecidos, nosotros opinamos que el primer verso es común de EJ y de P. Luego, la acumulación de verbos—"expiró" (P) y "murió" (EJ)—para significar la muerte, denuncian lo mismo aquí que en otras notas necrológicas las dos fuentes con-sabidas en combinación.

Efectivamente, puede verse en Gén. 25, 8. 17; 35, 29 (cf. 49, 29. 33) la nerviosa expresión "y expiró" (r. *gawá'*) propia de P (cf. 6, 17; 7, 21 P), frente al inciso "y murió" (r. *mut*) con sus respectivos adornos "en buena senectud", "anciano y lleno de días", "y fuese a reunir a los suyos", que serían propios de EJ (cf. 15, 15 EJ).

Cuanto sigue hasta el v. 11 exclusive es de EJ, por la misma razón que alega el autor para dárselo a P, y es su aire de familia con el cap. 23 (adquisición del campo de Efrón), que el autor atribuye a P y nosotros a EJ.

En cambio hacemos de P el entero v. 11, en sus dos partes, como sendas réplicas que son del texto paralelo. En buena crítica las répli-

cas arguyen normalmente fuentes diferentes. Si, pues, 26, 12 ss. y 24, 62 son de J (o EJ), como concedemos al autor, la doble réplica abreviada, que forma aquí el v. 11, ha de ser toda de P. La vivisección que de este verso hace el autor, atribuyendo 11a a P y 11b a J, resulta ilógica.

Por lo demás, esta pequeña perícope 25, 11 junto con el entero cap. 26 (Isaac en Gerar, etc.) tendrían su sitio propio al comienzo de los Fastos de Isaac, en el hiato que ahora se abre entre el 25, 20 y el 25, 21, como veremos en su lugar.

## X

## LOS HIJOS DE LAS CONCUBINAS DE ABRAHAM

(Gén. 25, 12-17 [+ 25, 1-6]. 18)

## a) LOS HIJOS DE AGAR O "FASTOS DE ISMAEL"

(Gén. 25, 12-17 EJ y P)

25, 12 *Y estos son los fastos de Ismael, hijo de Abraham, que le parió Agar la egipcia, sierva de Sara (= sig.)*. 13 *Y estos son los nombres de los hijos de Ismael, según los nombres de sus fastos: EL PRIMOGÉNITO DE ISMAEL, NEBAYOT (Nabathaei), LUEGO QUEDAR (Cedreni), ADBEEL, MIBSAM, 14 MISMÁ, DUMÁ, MASSÁ, 15 HADAD, TEMÁ (oasis "Teima"), YETUR (Ituraei), NAFIS Y QUEDMÁ. 16 Estos son los hijos de Ismael y estos sus nombres por sus pagos y aduares (cf. 10, 5. 20. 31 s. P). Doce jefes de sus gentes (= 17, 20 P).*

25, 17 *Y LOS AÑOS DE VIDA DE ISMAEL FUERON 137 AÑOS, Y EXPIRÓ (r. gawá'). Y murió (r. mut) y fuése a reunir a los suyos.*

Obs. — Para el autor toda esta perícope es de P por las razones apriorísticas consabidas. Desde luego lo es el título del v. 12, mas como el v. 12 es una réplica del v. 13a y las réplicas arguyen normalmente fuentes diferentes, hay que atribuir el 13a a EJ. Tenemos así dos títulos distintos, que ampara cada uno los mismos nombres de los jefes (cf. 17, 20 con 25, 16b EJ). Los doce nombres serían, pues comunes de ambos textos, EJ y P. No así el colofón del 16a "Estos son los hijos de Ismael, etc.", que es sólo de P, como persuaden los lugares paralelos que se citan. Mas este colofón distancia de la lista la expresión sumaria del 16b "Doce jefes de sus gentes", que sería por tanto otra

vez de EJ, y no de P. Vuelven a coincidir ambos textos en 25, 17a, para separarse de nuevo en sendos verbos—"expiró" (P) y "murió" (EJ)—y éste lleva consigo el resto de la frase. Se repite el caso del necrologio de Abraham (25, 7. 8).

Que con esto incidimos nosotros en el fragmentarismo de las fuentes, que venimos impugnando. Nada menos que eso. Léase una vez más por separado lo relativo a cada una, y se verá que cada cual es una relación continua. Según esto el compilador (R) trascribe los documentos de que usa, enteros o casi enteros, combinándolos con mucha habilidad, mientras según la crítica profesional no habría transcrito más que fragmentos de ellos, y eso con tal ineptitud, que aun añadiendo al fragmentarismo los retoques, no logra evitar las contradicciones. Es confesión de parte.

b) LOS HIJOS DE QUETURA

(Gén. 25, 1-6, 18 EJ)

Creemos con el autor que esta perícope no es de P, que deriva a Sēbá y Dēdán de Cūs por Regma (Gén. 10, 7), sino de J, y mejor de E completado por J. Mas este J para nosotros sería Moisés (cf. Ex. 3, 14. 15), del que nos consta haber estado en íntimas relaciones con alguna o algunas de esas ramas (Ex. 2, 18; 3, 1; núm. 10, 29-32), y de aquí las referencias tan precisas, máxime en el texto griego de los LXX. Sería este pasaje una de las muestras más claras de complementos de J en E. He aquí el texto, restituído a su lugar, de que se dijo arriba (núm. 8 m, Obs. 5.<sup>a</sup>):

25, 1 Volvió Abraham a tomar mujer de nombre Quetura, 2 que le parió a Zimram, Yocsán, Mēdan, Madián, Isbac y Sūah. 3 Yocsán engendró a Sēbá και τὸν Θαμιᾶν y a Dēdan. Hijos de Dēdan fueron Ραγουήλ και Ναῶδεήλ, los Assúrím, los Lētúsim y los Lē'ummim (Ἰαλουμαϊῶται). 4 Hijos de Madián fueron 'Efá, 'Efer, Hānok, Abídá' (Gr. Ἰαβιρά) y Elda'á (Gr. Ἰαραγά, Ἰεραραγά, etc.).

Todos estos son hijos de Quetura.

5 Dió, pues, Abraham todos sus bienes a Isaac (cf. 24, 36); 6 y a los hijos de las concubinas les hizo donaciones, y viviendo él todavía, los separó de su hijo Isaac (cf. 21, 14) hacia el oriente, a la tierra del oriente. 18 Y habitaron desde Hāwílá (Hail) hasta Sur que está frente al Egipto, viniendo uno hacia Assûr; frente a todos sus hermanos se extendieron.

OBS. — 1.<sup>a</sup> Como se ve por los nombres, toponímicos los más, los hijos de Quetura se sobrepusieron y entremezclaron con los semitas y camitas anteriormente establecidos en Arabia (Gén. 10, 7. 26 ss. EJ), desde los Assûrim, a las puertas de Egipto, hasta Hāwîlá (Hail) en la Arabia central y Sēba en la meridional.

2.<sup>a</sup> Madián uno de los más nombrados, se sobrepuso a los Ismaelitas, con quienes vino a formar un solo pueblo (cf. Gén. 37, 25. 27. 28. 36) en la Transjordania (Jud., cap. 6 y 7).

3.<sup>a</sup> El Yocsán de J aquí no es más que el Yoctán (*Catanii*) de E en la tabla de los pueblos (Gén. 10, 25 s.). La diferente pronunciación del nombre arguye distinción de fuentes. Y aquí de la flagrante inconsecuencia de la crítica apriorística, que por negarse a admitir el documento E antes de la historia de Abraham, se ve obligada a atribuir a J tanto el Yoctán del cap. 10 como el Yocsán del cap. 25.

4.<sup>a</sup> La misma distinción de fuentes arguye la indicación sumaria sobre que Abraham constituyó su heredero universal a Isaac, y apartó de él con presentes a los hijos de las concubinas, frente a la relación circunstanciada de estos mismos hechos, consignada más arriba (Gén. 21, 9 ss. E; cf. 24, 36). Si esta relación es de E, retocado a no por J, la otra será de J, ya que P no pudo hablar de concubinas en plural, pues su texto ignora a Quetura según todos.

5.<sup>a</sup> El último verso (25, 18), que la crítica atribuye también rectamente a J, señala a todo nuestro entender, no precisamente el lugar de habitación de los Ismaelitas—que no hay consecuencia gramatical entre el v. 17 (Ismael) y el v. 18 (habitaron), sino el de los hijos de las concubinas en general, y de ahí la necesidad de trasladar 21, 1-6 (hijos de Quetura, etc...) delante del v. 18, de que ya se habló (núm. 8 m, Obs. 5.<sup>a</sup>).

Es verdad que en 18b el verbo se lee en singular *nafal* “se extendió”, mas para leer *nafáluw* “se extendieron” en armonía con 18a “habitaron”, basta retrotraer a *nafal* el “w” porque comienza la primera palabra del v. siguiente “Y (w) estos son los fastos de Isaac”, y esa sería la lección correcta.

Efectivamente, aunque parezca una minucia, el caso es que el encabezamiento de la historia de los *astra majora*, menos el de Isaac, todos comienzan sin la cópula. Así en el encabezamiento de la historia de los cielos y la tierra (Gén. 2, 4), de Adam (5, 1), de Noé (6, 9), de Sem (11, 10), de Jacob (37, 2), todos ellos *astra majora*, se dice: “Estos son los fastos...” o “Este es el libro de los fastos...”, sin la có-

pula inicial. En cambio al comenzar la historia de los hijos de Noé (10, 1), de Térah (11, 27), de Ismael (25, 12), de Esaú (36, 1), que son los *astra minora*, se encabeza la narración “Y estos son los fastos...”, con la cópula “w” antepuesta a la primera palabra.

Ahora bien, Isaac pertenece indudablemente a los *astra majora* de la tradición Genesíaca; sobra, pues, ese “y” (hebr. *w*) inicial del título de su historia; y para que no sobre en el texto, lo retrotraemos a la palabra anterior, que de *nafal* “se extendió” queda convertida en *nafáluw* “se extendieron”, en perfecta armonía con lo restante del versículo.

6.<sup>a</sup> El Assûr de este último versículo (25, 18), como quiere la crítica, sería lo mismo que Sur (ib. ; cf. 16, 7). Es la muralla que defendía a Egipto contra los nómadas asiáticos. De este Assûr—distinto del homónimo *Assyria*—vendría el nombre de los Assûrim, los habitantes de junto a la “muralla”, que arriba se mencionan entre los hijos de Quetura por Dēdan (25, 3), y que no tienen nada que ver con los Assyrii históricos. Sur, la “muralla” habría dado el nombre a la *Syria*, como el Assûr de otros textos se lo dió a la *Assyria*.

El Assûr que en el Salmo 83 (84), 9 se junta a los hijos de Lot contra Israel, sería el Assûr de este paso del Génesis, lo cual abona la antigüedad del dicho Salmo, manifiesta ya por otros indicios.

7.<sup>a</sup> El que los hijos de las concubinas, Agar y Quetura, se digan habitar en la tierra del oriente, en buena parte no es verdad desde el punto de vista de Kanaán, ni aun desde el punto de vista del desierto Sinaítico, pues algunas de ellas, como los Assûrim llegaban hasta las puertas de Egipto, y desde luego muchos de ellos estaban más al sur que al oriente de Kanaán. La relación no es plenamente verdadera más que desde el punto de vista del Egipto. Aquí, pues, se debieron de escribir o retocar estas genealogías. Si su autor o revisor es J, y J es Moisés debió de recoger las noticias en su largo destierro en el país de Madián como sugiere la toponimia, y escribirlas luego sobre papiros a su vuelta al Egipto, como persuade la orientación. Instruido como estaba Moisés *omni sapientia Aegyptiorum* (Act. 7, 22), le era sin duda familiar el arte de escribir. Y llegados aquí me atrevo a hacer una sugerencia: si J es Moisés, ¿E no sería Josef, al menos en buena parte?

## XI

## HISTORIA DE ISAAC Y SUS HIJOS O "FASTOS DE ISAAC"

(Gén. 25, 19 s. [+ 25, 11; 26, 1-34] — 35, 29)

## a) DE HAY-RO'Í A GERAR Y A BERSEBA

(Gén. 25, 19 s. [+ 25, 11; 26, 1-34] P y EJ)

25, 19 [Y] *estos son los fastos de Isaac, hijo de Abraham. Abraham engendró a Isaac.* 20 *Era Isaac de edad de 40 años, cuando tomó por mujer a Rebeca, hija de Betuel, arameo de Paddan-Aram, hermana de Labán el arameo.*

25, 11 *Después de la muerte de Abraham, Elohim bendijo a su hijo Isaac (= 26, 12 ss. EJ); y habitaba Isaac junto al pozo de Hay-Ro'í (= 24, 62 EJ; cf. 16, 14).*

26, 1 **MAS HUBO UN HAMBRE EN LA TIERRA**—además de la primera hambre que hubo en los días de Abraham—, Y **FUÉ ISAAC A GERAR, JUNTO A ABIMELEK, REY DE LOS PELISTIM.** Y APARECIÓSELE **Yahvé (Elohim LXX) Y LE DIJO: No bajas a Egipto; habita en la tierra que yo te dijere (= 26, 3a).** Mora en este país, que yo estaré contigo y te bendeciré (cf. 26, 24), *pues a ti y a tu descendencia he de dar todos estos países (= 13, 15 EJ), y cumpliré el juramento que tengo hecho a tu padre Abraham (= 22, 16 EJ; cf. 15, 18).* 4 *Multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo (= 22, 17 EJ; cf. 15, 5), y todas las naciones de la tierra serán benditas en tu descendencia (= 22, 18 EJ; cf. 12, 3);* 5 *por cuanto oyó Abraham mi voz (ib. cf. 26, 24) y guardó mis observancias, mis preceptos, mis estatutos y mis leyes.* 6 **HABITÓ, PUES, ISAAC EN GERAR.**

26, 7-11 Los hombres de aquel lugar le preguntaron acerca de su mujer, y el les dijo: es mi hermana, etc.

26, 12 Sembró Isaac en aquella tierra y cosechó aquel año el 100 por uno, Bendíjole Yahvé, 13 y engrandeciéndose el hombre (cf. 30, 43 EJ) y fuése engrandeciendo cada vez más hasta hacerse muy poderoso (cf. 7, 19; 8, 3a EJ). *Los Pēlistim le tuvieron envidia (= 25, 16 ss. EJ), 15 por lo que todos los pozos que habían abierto los siervos de su padre, en los días que su padre Abraham, los Pēlistim los cegaron llenándolos de tierra (cf. 26, 18 EJ).*

26, 16 Y dijo Abimelek a Isaac: Vete de aquí, porque has llegado a ser más fuerte que nosotros. 17 Fuése Isaac y acampó en el valle de Gerar, y habitó allí. 18-22 Y volvió a abrir los pozos



que abrieran ya "los siervos" (2) de Abraham su padre—y que muerto Abraham, cegaron los Pēlistim (glosa)—, y les dió los mismos nombres, etc...

26, 23 DE ALLÍ SUBIÓ A BERSEBA. 24 Y se le apareció Yahvé aquella noche y le dijo: Yo soy el Dios (Elohim) de tu padre Abraham; nada temas que yo estoy contigo (cf. 26, 28 EJ). Yo te bendeciré y multiplicaré tu descendencia, por causa de mi siervo Abraham. 25 Y alzó allí un altar e invocó el nombre de Yahvé, y tendió allí su tienda. *Y los siervos de Isaac cavaron allí un pozo* (= 26, 32. 33).

26, 26-33 Abimelek vino a él desde Gerar, etc...

OBS. — 1.<sup>a</sup> La perícope 25, 19. 20 evidentemente es de P. Es peculiar de P el denominar Paddan-Aram (el camino de Aram) a la ciudad de Harán en Mesopotamia del NO. Así aquí y en 28, 2. 5-7; 31, 18; 33, 18; 35, 9. 26; 46, 15 (cf. 48, 7), según nota justamente el autor (pág. 296). Sin embargo, la cifra de los 40 años de Isaac al tiempo de sus bodas, las debió de tomar de EJ, donde se hubo de leer originariamente al final del cap. 24, como ya expusimos arriba (núm. 8, b, Obs. 4a).

Opina el autor (pág. 296-297) que en el texto de P seguían sin duda algunas palabras sobre el nacimiento de ambos gemelos, que no podía ignorar P, y que omitiría el compilador (R) por no estampar seguidamente dos narraciones de lo mismo, la de P y la de J (25, 21-26). De P sólo tomaría la nota cronológica, puesta al final de la otra narración: "Y era Isaac de edad de 60 años, cuando le nacieron los hijos" (25, 26).

2.<sup>a</sup> Admitimos de grado con el autor, que entre el 25, 20 y 25, 21 falta algo. Hay un hiato, que advierte sin dificultad el lector, pero ese hiato no sería por el truncamiento de P a la manera que dice el autor (v. art. sig., Obs. 4.<sup>a</sup>), sino por el desplazamiento de dos perícopes, es a saber: a) de 25, 11 P ("Después de la muerte de Abraham..."), que sería la natural continuación de 25, 20 P (presentación de Isaac), mejor que de 25, 8-10 EJ (muerte de Abraham); y b) de 26, 1-26, que sería la natural continuación de la perícope anterior, como expresión del paso de Hay-Ro'í (25, 11) a Gerar y Berseba (26, 1 ss.).

Al hiato literario, en el texto, corresponde un hiato histórico en la vida de Isaac y Rebeca, desde el 40 de Isaac en que se casaron, hasta el 60, en que les nacieron los mellizos. Efectivamente, el albur de Rebeca en Gerar (26, 7-11), que forma parte de esa narración (26, 1 ss.), hubo de tener lugar, cuando Rebeca aún no era madre. Es lo que dice el autor: "El episodio ha sido, pues, desplazado, y en la redacción yahvis-

(2) Así Sam. LXX Vulg.; cf. Sir. El TM lee "en los días".

ta se había de leer antes del nacimiento de Jacob y Esaú" (pág. 302). Ahí lo reponemos nosotros con todas sus adherencias.

Por lo demás, decir que este episodio de Rebeca y Abimelek (26, 1 ss.), es el mismo episodio de Sara con el propio Abimelek (cap. 20), y ambos una réplica del de Sara con el Faraón (12, 10 ss.)—un mismo tema desarrollado diversamente (pág. 302)—es, por lo menos hablar por equívocos. La crítica más desdeñosa con la historicidad de estos hechos, no tiene nada positivo que oponer a ellos. El autor sagrado, a prevenir esas cavilaciones, en que se confunde la semejanza con la identidad, tiene buen cuidado de advertir al comenzar este relato, que en tiempo de Isaac "hubo una hambre en la tierra, además de la primera hambre, que hubo en los días de Abraham". En buena lógica la semejanza no implica identidad, sino distinción.

3.<sup>a</sup> En esta segunda perícope (26, 1-26), según el autor, sería todo de J, salvo el v. 2b ("No descendas..."), que atribuye a E, y los vv. 3b-5 ("pues a ti y a tu descendencia..."), junto con el v. 15 ("los pozos cegados) y el 18 (los pozos abiertos), que atribuye al compilador (R).

A nosotros no se nos asienta este modo de ver. Y a la verdad esa brizna de texto (26, 2b) que se atribuye a E, implica el fragmentarismo inverosímil, que venimos impugnando. Según la norma, nosotros se lo endosamos a P, y a P endosamos también la perícope 26, 3b-5, que es su natural secuencia, y que el autor atribuye gratuitamente al compilador (R) (3).

El autor que atribuye además a R tanto el v. 15 (los pozos cegados) como el 18 (los pozos abiertos), no advierte que el uno tiene todo el aire de ser réplica antitética del otro, y que por lo mismo pertenece a distintas fuentes, que para nosotros son las de siempre: *frustra fit per plura quod potest fieri per unum*. Endosamos, pues, otra vez a P el v. 15 con su natural antecedente la frase del v. anterior "Los Pélitím le tuvieron envidia", y dejamos para J, y mejor EJ, el 18 salvo la glosa, que con la otra del v. 8 ("rey de los Pélitím"), sería todo lo que se puede atribuir tal vez al redactor o compilador.

Es extraño que el autor no haya caído en la cuenta de otra réplica evidente, cual es el v. 25b (el pozo) frente a los vv. 32 y 33, donde más circunstanciadamente se refiere la reapertura del mismo pozo con su

(3) En nota a la pág. 301 dice el autor que la nomenclatura del v. 5 recuerda el vocabulario de Dt. 4, 44. 45; 6, 2. 17; 11, 1; 28, 45, y del Lev. 26, 46; y que el plural "estas tierras", "estas regiones", para designar el país de Kanaán, se encuentra en la época de las Crónicas (I Cron. 13, 2; II Cron. 11, 12). Está bien, mas por ese concepto lo mismo se puede atribuir a P. que a R. Nosotros a la norma nos atenemos.

antiguo nombre, que es el de Berseba. Damos la primera relación a P y la segunda a J, o EJ según la norma.

Tenemos, pues, aquí por enésima vez las dos relaciones paralelas consabidas de unos mismos hechos. Faltaba sólo notar las interferencias de ambos textos o puntos en que coinciden EJ y P, y que son de ver en 26, ls. (introd.). 6 (Gerar). 23 (Berseba), no advertidos tampoco por el autor, que no ve ahí más que el texto corriente de J.

b) NACIMIENTO DE ESAÚ Y JACOB. EPISODIO DEL PLATO DE LENTEJAS.

CASAMIENTO DE ESAÚ

(Gén. 25, 21-34; + 26, 34. 35 EJ y P)

25, 21 Y oró Isaac a Yahvé por su mujer, que era estéril. Y le fué propicio "Elohim" (LXX). Y CONCIBIÓ REBECA SU MUJER. 22 Chocábanse en su seno los niños, y dijo: para esto ¿a qué concebir? Y fué a consultar a Yahvé, 23 que le dijo: Dos naciones llevas en tu seno; dos pueblos que desde tus entrañas se separarán. Pero el un pueblo prevalecerá sobre el otro y el mayor servirá al menor. 24 LLEGADO EL TIEMPO DEL PARTO, APARECIERON DOS GEMELOS EN SU SENO. 25 EL PRIMERO QUE SALIÓ ERA ROJO, TODO ÉL VELLUDO COMO UN MANTO, Y SE LE LLAMÓ ESAÚ. 26 DESPUÉS SALIÓ SU HERMANO, TRABADA SU MANO AL TALÓN DE ESAÚ, Y SE LE LLAMÓ JACOB. Era Isaac de 60 años, cuando le nacieron.

25, 27 Crecieron los niños. Y era Esaú diestro cazador y hombre agreste; Jacob, en cambio, era hombre apacible y amante de la tienda (cf. 25, 12 ss. EJ). 28 Y prefería Isaac a Esaú, porque gustaba de su caza; mas Rebeca prefería a Jacob (cap. 27 EJ).

25, 12-34 E hizo un día Jacob un guiso etc...

26, 34 Cuando Esaú fué de 40 años tomó por mujer a Judit, hija de Beerí hetteo y a Basēmat hija de Elón "heveo"—así Sam., Sir. Gr. A etc. contra el Hebr. "hetteo" (cf. 27, 46)—, 15 que fueron para Isaac y Rebeca una amarga pesadumbre.

OBS. — 1.<sup>a</sup> Según el autor, en P faltaría la noticia del nacimiento de los dos mellizos. Sólo se conservaría de P el dato cronológico de que Isaac tenía 60 años cuando le nacieron.

Nosotros creemos haber encontrado esa noticia en la segunda parte del v. 21a, que es una réplica de la primera. Efectivamente la expresión hebrea *wa-ye'áter* ("y le fué propicio", etc...), no es más que una réplica de *wa-ye'tar* ("y oró", etc...); y por cierto que esta segunda forma es mas antigua (cf. Ex. 8, 26; 10, 18; Jud. 13, 8; Job. 33, 26) que la primera (cf. Prov. 27, 6; Is. 19, 22; IISam. 21, 14; 24, 25; ICron.

5, 20; II Cron. 35, 13. 19; Esr. 8, 23). Sólo aquí, en Gén. 25, 21, se encuentran ambas juntas, a testificar la presencia de entrambas fuentes.

Sigue la expresión "y concibió Rebeca su mujer", que debió de leerse en ambos textos, lo mismo que 25, 24-26. La noticia cronológica sobre los años de Isaac (ib.) al nacerle los mellizos, pudo leerse también en P, pero es originaria de EJ, como sus similares de 12, 4; 16, 16; 17, 24. 25; 21, 5 (núm. 8, l. o. Obs. 4.<sup>a</sup>).

2.<sup>a</sup> Cuanto al episodio del plato de lentejas con su introducción, el autor se inclina a repartir entre J (25, 27. 28) y E (25, 29-34). Salvo el inciso inicial de 25, 27 ("Crecieron los niños"), que hacemos del segundo lote, nosotros ponemos la misma división, pero en vez de repartir entre J y E, repartimos entre P y EJ. El carácter replicario de los versos 27 y 28 denuncian una vez más el conocido abreviador sacerdotal.

3.<sup>a</sup> A propósito de la perícope 26, 34. 35 (matrimonio de Esaú) observa con harta confianza el autor que "a una simple lectura se reconoce en seguida que los versos 34 y 35 son de P, con indicación de la edad de Esaú y la mención de los hittitas (hetteos). La amargura de Isaac y de Rebeca expresa la repulsión de los casamientos fuera del clan, repulsión que existe ya en J (24, 30), pero que es todavía más enérgica en P (cf. 27, 46)". Así en la pág. 307.

La crítica, como se ve, tiene medidos hasta los grados de repulsión a los matrimonios exogámicos, para argüir de ahí la distinción de fuentes. Sólo que según otro modo de ver, y a ese nos atenemos, los lugares en que ahí se manifiesta esa repulsión en sus varios grados, serían de E (24, 3; 27, 46; 28, 6). Y a este tenor la mención de Het, y de los hittitas, de ser característica lo sería de E, o bien de EJ (cf. 10, 15; cap. 23). Si alguna vez la mención de estos pueblos, lo mismo que la indicación de la edad, ocurre en P, sería en pasajes dependientes de EJ, a quien normalmente resume.

Como quiera que sea, para nosotros estos dos versos no pueden ser de P, pues al hacer este su resumen de la genealogía de Esaú en 36, 2-5, sigue otra nomenclatura. Tampoco pueden en el caso ser originarios de J, pues éste presenta la misma novedad de nomenclatura en 36, 15 ss., de quien aquel depende. No resta sino que esos versos (26. 34. 35) sean originarios de E, es decir de la redacción más antigua de estos hechos, pese a las cifras que contiene.

Ya se que el autor, consiguiente consigo mismo, no atribuye la nueva nomenclatura del cap. 36 a P, ni a J, sino a una fuente diferente, que llama X, mas contra toda buena razón, ya que 36, 2-5 (la genealo-

gía breve) depende de 36, 15 ss. (la genealogía larga), a la manera corriente como P depende de EJ, aquí de J, según que en su lugar veremos.

c) JACOB OBTIENE FRAUDULENTAMENTE LA BENDICIÓN DE SU PADRE

(27, 1-45 EJ)

27, 1-45 Y aconteció que cuando hubo Isaac envejecido y sus ojos se debilitaron, etc., etc...

Obs. — El autor del comentario atribuye a JE esta magnífica pieza, hecha al parecer de un solo tirón. ¿Por qué no la atribuye a J sencillamente? Porque ve en ella ciertas réplicas que le intrigan. Hay aquí sin duda, dice, dos temas, el de las pieles de cabrito y el de los vestidos olorosos, el del nombre de Yahvé y el del nombre de Elohim, etc... (pág. 311).

Nosotros atribuimos esta pieza como otras, a EJ, en vez de JE, y con ello, y aun sin ello, creemos que se explican suficientemente ciertas como repeticiones en el sagrado texto, que no llegan a réplicas verdaderas.

Que Esaú pide dos veces la bendición a su padre (vv. 33-34 y 35-38). No dos veces, sino muchas veces se la debió de pedir, según era la conoción que le embargaba.

Que las palabras "me ha suplantado ya dos veces" (v. 36) aluden al episodio de las lentejas (25, 29-31), contado arriba por E, y por tanto que de E serían también aquí los vv. 35-38, en que se desarrolla esa alusión. Esta bien, pero ¿qué es del dramatismo de esta escena, si a esa acción se la parte en dos? Si la crítica literaria ha de ser seria y objetiva, no puede prescindir tan fácilmente de los factores psicológicos.

Pero lo que más parece mover al autor a hacer esa vivisección de un texto literariamente irrescindible, es que en la bendición dada a Jacob por su padre, a Dios se llama sucesivamente Yahvé (v. 27) y Elohim (v. 28). En ello no hay ninguna dificultad, si el texto primitivo E sufrió luego retoques y aun adicciones de parte del autor yahvista, que dieron por resultado el texto EJ.

Generalizando un poco y explicando más nuestro pensamiento, con aplicación inmediata a la subsiguiente historia de Jacob, es de advertir que cuando el nombre de Elohim se pone en boca de los interlocutores (Gén. 30, 2. 6. 8. 18. 20. 23; 31, 5. 7. 9. 11. 13. 16. 29. 42. 50; 32, 3. 29. 31; 33, 5. 10. 11. 20) no se excluye que la perícope pueda ser de J. Cuando, en cambio, es el nombre de Yahvé el que se pone en boca

de los interlocutores (Gén. 29, 32, 33; 30, 27, 30), la perícope es ciertamente de J, siquiera como retocada por el autor yahvista. Cuando es el autor mismo el que toma el nombre divino en su boca, entonces el nombre de Elohim arguye origen elohista (E o P), y el de Yahvé, siquiera en parte, o secundariamente, origen yahvista (J).

Aparte de los trozos de P, entreverados en el texto actual, los documentos constitutivos del relato no son dos principales J y E, inverosímilmente fragmentados, como quiere la crítica profesional, sino un solo documento fundamentalmente continuo, que es E, completado o retocado acá y allá por el autor J, y acaso alguna que otra vez por el compilador (R) o redactor final del libro.

d) ENVÍO DE JACOB A CASA DE LABÁN

(Gén. 27, 46-28, 9 E y P)

27, 46 Dijo Rebeca a Isaac: Hastío tengo de la vida a causa de las hijas de Het. Si Jacob toma mujer de entre las hijas de esta tierra, como estas hijas de Het, ¿para qué quiero vivir?

28, 1 LLAMÓ ISAAC A JACOB y le bendijo y dióle esta orden, diciendo: No tomes mujer de entre las hijas de Kanaán (= 28, 6b EJ). 2 Anda, ve a Paddan-Aram a casa de Betuel padre de tu madre y toma de allí mujer de entre las hijas de Labán, hermano de tu madre (= 28, 5 EJ). 3 Y que El-Sadday te bendiga y haga crecer, y te multiplique y vengas a ser una comunidad de pueblos; 4 y que El te dé la bendición de Abraham, a ti y a tu descendencia contigo, para que heredes la tierra donde resides, que Elohim donó a Abraham (= cap. 27 EJ; cf. 17, 8; 26, 3 ss. P). 5 Y envió Isaac a Jacob —“y se levantó Jacob” (+ Gr. MSS) y fué a Paddan-Aram (glosa)—... en casa de Labán hijo de Betuel el arameo, hermano de Rebeca madre de Jacob y Esaú; 6b y le ordenó diciendo: No tomes mujer de entre las hijas de Kanaán. 7 Y obedeció Jacob a su padre y a su madre y se encaminó a Paddan-Aram. (8 Y vió Esaú. ...).

6a Y vió Esaú que Isaac había bendecido a Jacob y le había enviado a Paddan-Aram a tomar de allí mujer, al mismo tiempo que le bendecía, 8 porque las hijas de Kanaán parecían mal a su padre Isaac; 9 y se fué Esaú a Ismael y sobre las que ya tenía, tomó por mujer a Mahālat, hermana de Nēbayot, hijo de Ismael, hijo de Abraham.

OBS. — Para el autor toda esta perícope (27, 46-28, 9) es de P y la considera como una continuación natural de 26, 34, 35, que él hace también de P. Nosotros admitimos la continuación, si no textual, al menos

psicológica, mas como por buenas razones atribuimos a E el primer paso (las mujeres canneas de Esaú), a E hemos de atribuir también, al menos el comienzo del segundo (el hastío de la suegra).

Es más, a juzgar por las varias réplicas, que son de ver en el texto, creemos que el documento E se continúa en el cap. 28, entreverado en el comienzo, y aun como sofocado, por el documento P. la perícope 28, 1-9 no sería, pues, exclusivamente de P, sino de P y de E, según la repartición que se hace en el texto.

Salvo el v. 1a, que en parte es común, como introducción de ambos relatos, el 28, 1-4 es de P, y por consiguiente su paralelo el 28, 5-9 sería de E. Así queda de P el relato más abstracto y esquemático, y de E el más concreto y detallado, con ese rasgo del todo particular del hastío de Rebeca por un lado (27, 46), y de la alianza familiar de Esaú con Ismael por otro (28, 8, 9), tan propio todo ello de E o EJ.

Son ciertamente características de P los nombres de Paddan-Aram (cf. 25, 20. 28, 2. 5; 31, 18; 33, 18; 35, 9. 26; 46, 15, y aun 48, 7), con los verbos crecer y multiplicarse (cf. 1, 28; 17, 20; 48, 4), y la expresión "tú descendencia contigo" o "tu descendencia después de ti" (cf. 17, 7-10; 35, 12; 48, 4). Pero esto no empeece el que atribuyamos a E los versos 6 y 7 en que recurre el nombre de Paddan-Aram. Es el caso de "tierra de los Pēlistim" en 21, 32 EJ. Ello se debería a un retoque uniformativo del compilador (R), o lo que parece más verosímil, a una glosa explicativa de la toponimia más antigua, aquí "Harán". Ambas denominaciones εἰς τὴν Μεσοποταμίαν (= Paddan-Aram) y εἰς Χαρράν se ven acumuladas poco antes (27, 43) en el texto de los LXX. Esto nos pone en la pista de como se hizo la sustitución: primero se puso en la margen la glosa explicativa; luego se introdujo en el texto la glosa explicativa junto a la palabra explicada, y por fin eliminada ésta, le sustituyó la glosa.

La presencia de ambos documentos en la perícope en cuestión llega a hacerse estridente en el v. 5, donde se acumulan las lecciones de ambos en flagrante incoherencia sintáctica del texto E con la glosa originaria de P ("y se levantó Jacob y se fué a Paddan-Aram..."). Esta glosa no sería más que el final de la perícope en P, final que eliminó el compilador (R), como embarazoso, y que algún glosador recogió de nuevo del texto P separado, y lo trasladó a la margen del texto compilado, de donde pasó más o menos completa (cf. Gr. MSS) a diferentes ejemplares. Se notará que el dicho final ("se levantó..., se fué...") corresponde punto por punto al principio del relato P ("levántate..., ve..."). Lo habremos de recoger al hacer la reconstrucción del texto P por separado.

Estos casos son sumamente instructivos, pues nos hacen palpar como con la mano el procedimiento del compilador (R) en su composición del libro sagrado: Quita del un documento algún inciso secundario, que le embarazaba el hacer de los dos una narración continua, o retoca tal vez el otro, para dar más unidad de expresión a la misma narración.

En conclusión, tanto como las réplicas, el vocabulario y las estridencias, nos fuerza a endosar a P la parte cursiva de esta narración (28, 1-4. 5 glosa) esa su forma amanerada, esquemática y alusiva, tan diferente de la espontánea y menos regular, pero más viva del otro documento.

Resta sólo notar aquí que en la parte correspondiente al documento E actualmente está desplazado el verso 6a. Su lugar propio y natural es a seguida del v. 7, pues queda todavía un resto del 6 en el comienzo del 8 ("y vió Esaú"), repetición embarazosa de igual comienzo en el 6. Con sólo restituir 6a a su debido lugar y sacar la glosa del 5, queda corriente el atormentado relato del texto en su forma actual.

e) EL SUEÑO DE JACOB

(28, 10-22 EJ)

Obs. — No damos el texto de todos conocido.

Con el fin de acentuar la distinción de las fuentes, en una traducción muy problemática, el autor pone a Yahvé, no sobre la escala, sino de pie junto a Jacob (*debout près de lui*), y así introduce dos narraciones diversas, la de los ángeles de Dios (Elohim), que suben y bajan por la escala, y la del Señor (Yahvé), que está de pie junto al durmiente. Esta (28, 10. 13-16. 19a) sería de J, y aquella (28, 11. 12. 17. 18. 20. 21a. 22) sería de E, sin el v. 19b y el v. 21b, que serían de R.

No importa—se nos previene—, que de esta manera ambas historias, la yahvística y la elohística, resulten mancas; es que no se debió de copiar todo al compilarlas (pág. 316, etc.). A nosotros nos parece más bien, que no es el compilador, sino los críticos, los que mancan estas historias, impecables de unidad, con su sistema artificioso, que a fuerza de serlo se vuelve contra sus autores.

La presente narración aparece única e irrescindible, y una de las más características de EJ, es decir de E retocado por J, en que a Dios se le llama unas veces Yahvé y otras Elohim, cuando no directamente Yahvé Elohim, como supone el texto de los LXX (K. ó Θ.) en 28, 20 (cf. 28, 4 LXX E), donde se notará de paso que no es Elohim lo que se añade a Yahvé, sino Yahvé a Elohim.



La denominación divina de Yahvé Elohim no sería según esto exclusiva de los capítulos 2 y 3 del Génesis, sino que se extendería largamente a través de todo el libro, según venimos advirtiendo en este estudio. Estamos ya en el capítulo 28, y todavía hace acto de presencia la dicha denominación.

¿A qué complicar, pues, sin necesidad las cosas con un fragmentarismo inverosímil de las fuentes? Según todas las señales continuaría en el cap. 28 la historia elohístico-yahvística que venimos rastreando y que comenzó en el cap. 2 con el sugestivo título de "Fastos del cielo y de la tierra" (Gén. 2, 4), a que hemos aludido varias veces.

En pocas palabras, nada de J y E, como partes integrantes inverosímilmente fragmentadas de una relación, sino la consabida narración EJ en una pieza. La parte que en ella tiene R, si alguna tiene, es insignificante.

f) LLEGADA DE JACOB A HARÁN. SUS CASAMIENTOS

(Gén. 29, 1-14 EJ. Gén. 29, 15-30 EJ y P)

El autor atribuye a J la primera perícope (29, 1-14) y a E la segunda (29, 15-30), salvo los versos 24 y 29 (las siervas) que serían de P. ¿Razón de la dualidad? Que en el v. 16 se presenta de nuevo a Raquel, como si no se la conociese (cf. 29, 6. 9-12). La razón es excelente: esa novedad arguye en el v. 16, y demás que con él se conectan, una fuente diferente. Mas ¿por qué esa fuente había de ser E contra J, y no P contra EJ, según costumbre? No hay un solo indicio seguro de que el punto primero (29, 1-14) sea de J con exclusión de E, ni que el punto segundo (29, 15-30) sea de E con exclusión de J. Nosotros a nuestra explicación nos atenemos, repitiendo una vez más que *frustra fit per plura quod potest fieri per unum*. Aquí, como en lo demás, hay un texto fundamental EJ, en que a partir del v. 16 se entrevera en sus propios lugares el texto, o sea la historia paralela, resumida, del código sacerdotal (P), según la distribución siguiente:

29, 15 Y dijo Labán a Jacob: ¿acaso por ser mi hermano me servirás de balde? Señálame cuál ha de ser tu salario... 16 Tenía Labán dos hijas, la mayor (Gědolá) llamada Lea y la menor (Gětanná) Raquel. 17 Era Lea tierna de ojos, mas Raquel era de lindo semblante y de hermoso parecer. 18 Y se enamoró Jacob de Raquel, y dijo: Yo te serviré siete años por Raquel, tu hija menor (Gětanná). 19 Contestó Labán: Prefiero dártela a ti que no dársela a un extraño. Quédate conmigo (cf. v. 14 EJ). 20 Y sirvió Jacob por Raquel siete años, que le parecieron pocos días, por lo mucho que la amaba.

29, 21 Y dijo Jacob a Labán: Dame mi mujer, y entraré a ella, pues que mi tiempo es cumplido. 22 Juntó, pues, Labán a todos los varones del lugar y dió un convite. 23 Mas llegada la noche, tomó (+ Labán, cf. LXX) a su hija Lea y se la llevó a Jacob, que entró a ella. 24 Dió Labán su sierva Zilpa a su hija Lea por criada. 25 Venida la mañana, vió Jacob que era Lea, y dijo a Labán: ¿Por qué me has hecho esto? ¿No te he servido por Raquel? ¿Por qué me has engañado? 26 Díjole Labán: No se estila en este lugar el dar la menor (*tsē' irá*) antes que la mayor (*bēqirá*). 27 Acaba la semana de ésta y te daré también la otra, por el servicio que me prestes de otros siete años. 28 Hízolo así Jacob. Y cumplida la semana de las bodas, dióle (+ Labán LXX) a Raquel su hija por mujer; 29 y a Raquel le dió por criada a su sierva Bilha. 30 Y entró también a Raquel y amó aún más a Raquel que a Lea y sirvió por ella otros siete años.

OBS. — Según nuestro modo de ver, coincidente en parte con el del autor, la novedad con que se introduce a Raquel en 29, 16, no obstante haber hablado de ella anteriormente, denuncia realmente a la otra fuente, es decir, a P, y a P atribuimos el verso así construido. En EJ, donde ya se había hablado de Raquel, el verso debió de presentar esta otra forma: "Además de Raquel, Labán tenía otra hija llamada Lea", sin hablar de mayor y menor, hasta que la distinción se impuso, y entonces con otra nomenclatura (cf. v. 16 con 26). Fuera de la distinción obligada de Labán, para EJ no había mayor ni menor sino sólo la una y la otra (cf. v. 26 con 27). El *ha-qētanná* (la menor) del v. 18 se debería a un retoque uniformativo del compilador (R), si ya no es como otras veces (cf. 21, 32; 28, 6. 7), una glosa explicativa, espontánea o intencionada.

Ya la crítica había vislumbrado aquí esa distinción de fuentes (pág. 321, nota 45), mas para ella las fuentes no son: P en paralelismo con EJ, sino el supuesto contraste entre J y E. Sólo los versos 24 y 29 (las siervas dadas a las hijas) serían de P (cf. 16, 3 P). Nosotros atribuimos a P además los dos versos anteriores, es decir el 23 y el 28 casi enteros, siendo el 23 común a ambos documentos. Con ellos salen las dos narraciones continuas y se evita el inverosímil fragmentarismo de la crítica, que ella pretende justificar con la manera ecléctica de escribir entre los antiguos Semitas (abisinios, árabes, sirios), por el estilo del Diatessarón de Taciano (págs. 493-502).

Con perdón de la crítica profesional nosotros juzgamos que la composición del libro del Génesis dista mucho de esa manera de eclecticismo semítico hartamente tardío. En el Génesis se advierte sin dificultad el

empeño del compilador en trascribir lo más íntegramente posible los dos documentos que maneja, aun a trueque de mil repeticiones enojosas, como lo convence la historia del diluvio y las réplicas sin fin que se advierten por todo el libro. De no conocer de antemano las fuentes de las referidas obras, sería difícil rastrearlas, aun en el texto de Taciano, que es el que más se ataca a las fuentes.

En cambio, en el texto del Génesis se descubre y se puede rastrear, casi sin solución de continuidad, la trama de cada documento en el sistema bitextual que propugnamos, es decir EJ de una parte, y P, su resumen, de la otra, ingeniosamente combinados. Lo mismo en el relato detallado de EJ que en el más conciso y esquemático de P, la continuidad de la narración es completa o casi completa, como puede apreciarse fácilmente leyendo separadamente lo que a uno y otro relato se atribuye, aun en estas narraciones de los capítulos 28 y 29.

Cuanto más nos vamos adentrando en el análisis literario de este libro, más inverosímil nos parece el formal fragmentarismo de las fuentes, que es el presupuesto necesario de la crítica. Es tal el respeto que el compilador muestra por ambos documentos que ello parece indicar los tenía por sagrados y en consecuencia sin negar la inspiración de la compilación, por nuestra parte nos inclinamos a pensar que las mismas fuentes, es decir, los dos documentos consabidos eran también inspirados.

g) LOS HIJOS DE JACOB  
(29, 31-30, 24 EJ)

Obs. — Guiado el autor por la distinción de los nombres divinos, cual por hilo de Ariadna (pág. 324 ss.), atribuye a J la perícope 29, 31-35 (primeros hijos de Lea) y a E la perícope 30, 1-8 (los hijos de Bilha), salvo dos pequeñas frases: “Vió Raquel que no daba hijos a Jacob” (30, 1a), y “por ella tendré yo también posteridad” (30, 3b), que se reconocen, dice, como expresiones de J (cf. 29, 31 con 16, 2). Para nosotros prosigue aquí el documento EJ, tantas veces reconocido; y es así que los LXX inician la perícope llamando todavía a Dios Yahvé Elohim (K. ó Θ.) en 29, 31.

Sigue una tercera perícope 30, 9-13 (los hijos de Zilfa), que sería de JE—; tan difícil es discernir entre ambas fuentes!—; y luego una cuarta 30, 14-21 (últimos hijos de Lea), que el autor reparte entre J (30, 14-16), E (30, 17-20a) y otra vez J (30, 20b-21). A nuestro juicio esta última perícope es una e indivisible, primero por el episodio de las

Mandrágoras, cuyo olor trasciende de J en E en el nombre de Isakar, el quinto de la serie, y luego de E en J con Zabulón, notado expresamente como el sexto. Nace *después* una hija Dina.

En la quinta y última perícope, 30, 22-24 (Josef, hijo de Raquel), que viene a acabar este apartado, el autor concede a E el v. 22, a JE el 23 y a J el 24. Bastaba con E y J, en correspondencia con la doble etimología del nombre de Josef, que vendría, según E, de *asaf* "quitar", y según J, de *Yasaf* "añadir", dos etimologías populares, todo lo contradictorias que se quiera como tales, aducidas, no obstante, como testimonio fehaciente, o prueba tradicional, de un mismo hecho memorable.

Por lo demás todo ese tinglado de la crítica a nosotros nos resulta insubistente, a causa del formal fragmentarismo de las fuentes, enteramente inverosímil en un contexto de todo punto irrescindible. ¿De dónde sabía E (4.<sup>a</sup> perícope) que los hijos de Lea eran seis, si no nombra más que tres? Es que conocía seguramente los otros tres dados por J (1.<sup>a</sup> perícope). ¿Cómo? La crítica no lo sabe por no admitir sencillamente que aquí, como en lo restante del Génesis, no hay más que un documento fundamental E, retocado o no por J, es decir, el documento EJ, que tantas cosas explica.

#### h) LA HACIENDA DE JACOB (30, 25-43 EJ)

Este punto, según el autor, sería todo de JE y razona su manera de ver diciendo que las varias réplicas, y más que todo ciertas anomalías, que en el relato se advierten, pero que no es fácil discernir a cuál de las fuentes pertenecen, indican el carácter compuesto de la narración (pág. 330). Entre esas réplicas y anomalías señala determinadamente las siguientes: Que Jacob dice dos veces que va a partir (vv. 25 y 26); que Labán toma dos veces la palabra, sin que medie réplica de nadie (vv. 27 y 28); que el yerno le propone por dos veces el señalamiento del salario (vv. 28 y 31); que el texto parece implicar dos convenciones diferentes (v. 35 ss.). En consecuencia atribuye a J los vv. 25. 27. 29-31. 35. 36. 41-43, y a E los vv. 26. 28. 32-34. Los vv. 37-40 serían una compilación complicada de J y de E (nota 62, a la pág. 330).

Sin negar del todo la existencia de las réplicas señaladas y de alguna más (cf. vv. 26 y 29), creemos que esas diferencias no hay que endosárselas a J y a E, sino a EJ y a P, según la distinción siguiente.

30, 25 CUANDO RAQUEL HUBO DADO A LUZ A JOSEF, JACOB DIJO A LABÁN: *Déjame ir, y me iré a mi lugar y a mi tierra.* 26 Dame mis mujeres—y mis hijos—, por las cuales te he servido, y me iré ya, *pues tú sabes el servicio que te he hecho* (= 29a). 27 RESPONDIÓLE LABÁN: *Si he hallado gracia en tus ojos—bien veo que Yahvé (los LXX Elohim) me ha bendecido por tu causa—, 28 SEÑÁLAME, DIJO, TU SALARIO Y TE LO DARÉ.*

29-31 EL CONTESTÓ: Tú bien sabes cómo te he servido y lo que conmigo ha venido a ser tu ganado, etc... 32 *Pasa hoy por todos tus rebaños y separa toda res manchada y de color vario; y las de color negro entre las ovejas, y las manchadas y de color vario entre las cabras, ese será mi salario.*

33-43 Mi probidad responderá ante ti el día de mañana, cuando vengas a verificar mi salario, etc...

OBS. — Como es fácil advertir, tanto el v. 25, como el 27 y el 29, dan entrada a dos locuciones distintas—la de P y la de EJ—, que en el 27 resultan estridentes e imposibles de amalgamar, por lo que tienden incoerciblemente a desdoblarse del modo siguiente: P) Si he hallado gracia a tus ojos, señálame etc. EJ). Bien veo que Yahvé (Elohim) me ha bendecido, señálame, etc. Esta segunda introducción (“Bien veo que Yahvé, etc.”) podría ser una glosa, por el estilo de la de 28, 5 (“Y se levantó Jacob, etc.”), mas con esta diferencia que mientras ésta verosímilmente fué tomada del texto de P aislado, la otra lo fué de EJ en las mismas condiciones. Ambos textos por separado habrían, pues, sobrevivido por algún tiempo a la compilación.

Las que en el presente relato se dicen anomalías, pudieran ser meras corrupciones del texto, no bien conservado en algunos pasos. Y sin entrar en otros pormenores, no dejaré de notar una vez más la perfecta sucesión de sentido en cada uno de nuestros relatos P y EJ.

#### i) SALIDA DE JACOB PARA KANAÁN

(31, 1-18 EJ y P)

31, 1 Oyó [Jacob] a los hijos de Labán decir: Ha cogido Jacob todo lo de nuestro padre y con lo nuestro ha hecho toda esa riqueza. 2 *Y mirando Jacob el semblante de Labán, vió que no era para él lo que había sido antes.* ENTONCES DIJO Yahvé (< Elohim) a Jacob: *VUELVE A LA TIERRA DE TU PADRE Y DE TU PARENTELA, QUE YO ESTARÉ CONTIGO.* 4-16 Y envió a llamar Jacob a Raquel y a Lea, etc., etc...

17 *Levantóse, pues, Jacob e hizo montar a sus hijos y a sus mujeres en los camellos; 18 y puso en camino a todo su ganado y a toda la hacienda que había adquirido—el ganado de su posesión que había adquirido en Paddan-Aram (= 30, 31. 33-43 EJ)—, para volver a Isaac su padre en el país de Kanaán.* 19 Labán había ido al esquila de sus ovejas, y Raquel robó los tērafīm de su padre. 20 Jacob engañó a Labán arameo y no le dió cuenta de su huída. 21 *Huyó (= 20) con todo lo que tenía (“y levantándose” om. LXX), pasó el río y se dirigió hacia el monte Galaad.*

OBS. — A causa de la repetición del nombre de Elohim (vv. 7. 9. 11. 16) en este apartado, sería él todo de E, según el autor (pág. 335), salvo los vv. 1. 3 (Yahvé) y 21, que serían la réplica J de 2. 13 y 17 respectivamente. El 18b a su vez sería de P por el vocabulario (Paddan-Aram, rēkūs “hacienda”, cf. 12, 5; 36, 6).

No podemos admitir la réplica segunda. Jacob recibió primero de Dios (= Yahvé) la orden de partir (v. 3) y luego comunicó a sus mujeres la orden que de Dios (Hebr. Elohim; Sam. Yahvé) había recibido: es el proceso de una misma orden. La réplica tercera estaría, no en decir que “se levantó” (v. 17 y 21), pues los LXX lo omiten la segunda vez, sino en decir que “huyó” (v. 20 y 21). Admitidas las réplicas con estas salvedades, no correrían ya entre J y E, que no hay por qué ni para qué, sino entre EJ por un lado (v. 1 y 20) y P por otro (v. 2 y 21). El v. 3, salvo el nombre divino, sería común a ambos relatos.

Es demasiado grande la inconsistencia del nombre de Yahvé, para fundamentar la distinción de fuentes sobre su presencia o ausencia en el texto; y es que aquella, aun tratándose de un mismo tema, como aquí, varía artificiosamente según los interlocutores y los varios textos conocidos. Así vemos aquí el nombre de Yahvé (31, 3), seguido de cinco o seis Elohim (31, 5. 7. 9. 11. 16) según el texto hebreo, tres de los cuales son Yahvé en el texto samaritano; y en capítulos anteriores hemos visto las muchas veces que los LXX leyeron Yahvé (Κύριος) en lugar de Elohim (ὁ Θεός), cuando no acumularon los dos nombres.

Por lo demás, el aparecerse en sueños no es característico de Elohim, como quiere el autor (ib.): se aparece Elohim (20, 3) y se aparece Yahvé (cf. 26, 24; 28, 13-16, etc.). Ni es más característico de E esa alusión del v. 13 (no 11) al voto de Jacob en Betel (28, 18 ss.), pues el pasaje tiene tanto de E como de J. Y venimos a parar siempre a lo mismo, es decir, EJ, entreverado o no de P.

## j) LE ALCANZA LABÁN Y PACTA CON ÉL

(31, 19-32, 1 EJ)

Este apartado el autor lo reparte entre E (31, 22-42) y JE (31, 43-32, 1).

La perícope 31, 22-42 es uno de los más puros textos de E, en que la mano de J no parece haber hecho retoque ni adición ninguna, ni al compilador (R) posterior se le ofrecieron retazos de P que entrecruzar en él. Los ojos de lince de la crítica, por lo menos, no han descubierto nada hasta ahora (cf. pág. 335), y nosotros estamos de buen grado con ella en este particular.

No ocurre lo mismo con la atormentada perícope 31, 43-32, 1, donde la crítica perspicaz descubre de nuevo la dualidad de las fuentes en la erección de una piedra (v. 45) y de un montón de ellas (v. 46), en las dos comidas (vv. 46 y 54), en los dos nombres de lugares, Gal'ed y Mitspá (vv. 48 y 49), en las dos veces seguidas, que Labán toma la palabra (vv. 48 y 51) (pág. 339).

Mas la atenta lectura del pasaje no descubre casi nada de eso. El texto habla de la erección de un mojón (*matsebá*) por Jacob (v. 45) y de un majano por "Labán" (sic Lat.), sobre el cual comieron todos juntos (v. 46) en señal de amistad, y a esta comida se la menciona luego más abajo (v. 54) a destiempo y bajo una forma peculiar. Admitimos de buen grado la réplica de la comida, pero no repartimos entre E y J, sino que damos a EJ su primera mención (v. 46) y a P la segunda (v. 54), en un contexto tan limpio de ambas fuentes, que nada deja que desear. En resumen que para nosotros todo es de EJ, salvo el último verso, en que se continúa el relato de P, interrumpido desde el v. 21.

Véase la traducción de este interesantísimo pasaje, con las correcciones que juzgamos necesarias, puesto entre corchetes [ ] lo que se ha de añadir, y en paréntesis corrientes ( ) lo que se habría de eliminar:

31, 44 Ahora, pues, ven y hagamos alianza los dos, y sirva de testimonio entre ambos. 45 Entonces tomó Jacob una piedra, y erigióla por mojón (*matsebá*). 46 Y dijo "Labán" a los hermanos: Recoged piedras. Cogieron piedras e hicieron un majano, y comieron allí sobre el majano. 47 Labán le llamó Yégar sahādûtá y Jacob le llamó Gal'ed. Y dijo Labán: Sea hoy este majano testigo entre mí y entre ti; por eso se le llamó Gal'ed, 46 [y al mojón se le llamó] Mitspá, porque dijo: Atalaye Yahvé entre los dos, cuando el uno esté fuera de la vista del otro. 50 Si tu afi-gieres a mis hijas, o tomares otras mujeres además de mis hijas,

no habrá nadie con nosotros, pero mira, Elohim es testigo entre ambos. 51 Y añadió Labán a Jacob: Ve este majano—y el mojón—que he echado entre mí y entre ti. 52 Testigo el majano y testigo el mojón, que ni yo pasaré contra ti este majano, ni tú pasarás contra mí (este majano, ni) este mojón para mal. 53 El Dios de Abraham y el Dios de Jacob sean jueces entre nosotros (“el Dios de sus padres” om. LXX). Y juró Jacob por el Terror de su padre Isaac.

54 Y Jacob inmoló víctimas en el monte, y llamó a los hermanos al festín y comieron y durmieron aquella noche en el monte.

OBS. — En el v. 46, en lugar de Jacob leemos Labán, con la *Vetus Latina*, según pide la sucesión del discurso. Labán, pues, mandó amontonar piedras en torno del mojón puesto por Jacob.

El nombre arameo del montón o majano, Yēgar saḥādūtá, es traducción exacta del hebreo Gal'ed, etimología vulgar de Galaad (Hebr. Gil'ad)—“la región escabrosa”—, falsa si se quiere, según lo dicho, filológicamente, pero no históricamente, como parece insinuar el autor, cuando dice “que el origen de la narración se ha de buscar sin duda en los monumentos megalíticos, dolmenes, cairns, cromlechs, numerosos en la Transjordania” (pág. 340).

Como se juega con el nombre Gal'ed, del que se hace Gil'ad (Galaad) en el v. 21, etc., así se juega con ha-matsebá (el mojón), de que se hace ha-mitspá (la atalaya) en el v. 49. De los dos nombres, el texto hebreo conoce aquí sólo ha-mitspá, y el samaritano sólo ha-matsebá. Creemos que el texto primitivo contenía los dos nombres, según la reconstrucción enteramente verosímil, que damos en el texto, y que la crítica nos ha de agradecer.

Lo que no nos perdonará fácilmente es la atribución a P del v. 54, en que se consigna el sacrificio ofrecido por Jacob, pues es un dogma de la crítica profesional, que el código sacerdotal (P) ignora los sacrificios de los patriarcas, por no juzgar legítimos otros sacrificios que los ofrecidos en Jerusalén. Nosotros no creemos en tal dogma de la crítica, y más bien nos parece que si P los omite normalmente, no es por la razón de sacrificios, sino por no entrar en su plan el bajar a pormenores. Ahí, en cambio, consigna P el sacrificio de Jacob por su importancia excepcional y como una interpretación auténtica de que la comida antes mencionada por EJ (v. 46) era una comida ritual.

Y aquí viene como anillo al dedo el advertir que no nos resulta menos insubstancial e inverosímil ese supuesto aislamiento de las fuentes, que la fragmentación y aprovechamiento desigual del contenido



en el acoplamiento de las mismas, con una ineptitud tan grande en el acoplador, que aun así no acertó a limar tantos contrastes y aun contradicciones, como la crítica descubre entre las varias fuentes.

k) MENSAJE DE JACOB A ESAÚ  
(32, 1-22 EJ)

También aquí distingue el autor las dos fuentes consabidas, es decir E y J, a causa del nombre de Elohim en 32, 2. 3, en contraste con el de Yahvé en 32, 10. Descubre asimismo dos narraciones paralelas sucesivas, atribuyendo a J los vv. 4-14a (embajada a Esaú, división de la gente en dos campamentos) a terminar “y pernoctó allí aquella noche”, y a E los vv. 14b-22 (envío de presentes a Esaú) a terminar “y él se quedó allí aquella noche en el campamento”. Esta similitud de las dos perícopes es para el autor un argumento sólido en favor de la distinción (pág. 343).

Nosotros no acertamos a ver la solidez del argumento. Repeticiones semejantes, sobre todo cuando son cada vez más precisas, las hace todo el mundo, hablando o escribiendo sobre un mismo tema, con un “pues” entreverado en la frase o un “como digo” o sin él, al margen del discurso. Por lo demás la distinción de aquellos nombres divinos no arguye necesariamente distinción de fuentes en un documento retocado, como EJ, que es en puridad el que tenemos a la vista.

Pues ya, ¿qué decir de la expresión “solo con mi bastón pasé ese Jordán” (32, 11), que aflora como un recuerdo en la oración de Jacob? Para el autor sería un *anacorismo*—perdóneseme la novedad—, sumado a los muchos anacronismos que descubre a lo largo del texto genesíaco, y una prueba más de la diversidad de fuentes en este relato. Nosotros no juzgamos necesario que Jacob estuviese ya en las márgenes del río, para que en su mente se suscitara aquel recuerdo. Son estas y otras por el estilo demasiadas sutilezas.

l) LUCHA MISTERIOSA CON EL ÁNGEL  
(32, 23-31 EJ)

Este punto, según el autor sería todo de JE (pág. 345 ss.); y en efecto eso es ni más ni menos el anterior relato, pero sin que ello implique la existencia de dos fuentes, sino sólo el retoque o ilustración de E por J. Las réplicas que se alegan, son muy problemáticas, ya que se explican suficientemente por la estructura paratáctica del hebreo.

Efectivamente, donde el autor sagrado escribe paratácticamente: "Tomó a sus mujeres, a sus dos siervas, y a sus once hijos y pasó el vado del Jaboc; y tomólos y les hizo atravesar el torrente a ellos y a cuanto poseía; y Jacob se quedó solo, etc.", nosotros diríamos sintácticamente: "Tomó a sus mujeres, etc.; y habiéndolos tomado y hecho pasar el torrente a ellos y a cuanto poseía, el se quedó solo, etc.". ¿Dónde están las frases replicadas?

Pero se insiste, Jacob en todo caso es dicho atravesar primero el Jaboc (32, 23), y luego resulta que no lo atravesó entonces, pues se quedó solo en la orilla (32, 24, 25). Para que mejor se entendiese la faena nocturna de Jacob, se afirma primero simplemente que pasó el río con su gente, y luego se explica, que "habiendo hecho pasar el personal con el bagaje él se quedó solo en la orilla". ¿Pasó acaso siempre personalmente nuestro Franco el Ebro, cuantas veces el parte de guerra dice que lo pasó?

Menos aún valdría el distinguir en la relajación del muslo de Jacob el hecho de que eso acaeció por el golpe que le dió en él el misterioso luchador (v. 26a), del hecho que la relajación tuvo lugar simplemente durante la refriega (v. 26b). Lo más que se puede conceder es, que al escritor sagrado se le escapó aquí un inciso no tan necesario, ni más ni menos que a cualquier otro escritor, aun después de corregir los borradores. Fundar la distinción de fuentes en base tan deleznable, es demasiado aventurado.

Omito otras supuestas réplicas y anomalías. Pero no quiero pasar por alto la afirmación de que la noche de que se habla aquí (32, 23 "y levantóse aquella misma noche"), debe de ser otra de la que pasó en el campamento, por no haber podido pasar estotra en él (pág. 346), estando como estaba ya en la opuesta orilla. La perspectiva del texto es que se quedó a pernoctar en el campamento, mientras hizo pasar delante de sí la segunda embajada con dones para Esaú (32, 14, 22), y luego "la misma noche", o como traduce Nácar Colunga "todavía de noche" (32, 23), levantóse e hizo pasar el Jaboc a su gente con todo lo que traía, pero Jacob no lo pasó personalmente, sino que se quedó "en el campamento", esto es en el lugar en que había estado acampado hasta entonces, de donde él no se había movido en todas estas faenas, y en donde le esperaba la última y mayor de todas, es a saber la lucha misteriosa con Dios mismo, tipo de la que había de sostener por siglos enteros el pueblo *claudicante* (Mich. 4, 6; Soph. 3, 19) antes de entrar *definitivamente y para siempre* en posesión de la tierra prometida (Proph. *passim*).

m) ENCUESTRO FRATERNAL CON ESAÚ  
(33, 1-17 EJ)

El presente apartado según el autor, es en su conjunto de la fuente J, por esa alusión a los 400 hombres, a la división en cuadrillas y demás, de que nos habló arriba J (32, 7 ss.), sin el envío de presentes y embajadas, propia del texto E (32, 14 ss.).

A nuestro juicio la argumentación del autor supone lo que no está probado, y es que 32, 7 ss. son exclusivamente de J, y que 32, 14 ss. sea exclusivamente de E. Tiene gracia particular lo de la omisión del envío de presentes y embajadas, cuando Esaú estaba ya presente. En buena diplomacia el envío de presentes y embajadas se reserva para los ausentes. La omisión de esos recursos en el caso no arguye, pues, un texto distinto del de E, sino el buen sentido del escritor sagrado, sea quien fuere, E o J. Nos inclinamos por E, a causa de la presencia exclusiva del nombre de Elohim (vv. 5. 10. 11), aunque el hecho represente para la crítica un mero vestigio de la fuente E, de la cual el redactor habría omitido lo demás (pág. 350). Y con esto se nos pone por enésima vez enfrente del fragmentarismo inverosímil de las fuentes.

No, la explicación más sencilla es la de siempre, consistente en ver en la presente perícope el consabido texto de E, retocado o no por el autor yahvista. Nada, pues, de dos fuentes preexistentes, manipuladas por un tercer redactor en plan de igualdad. La réplica que advierte el autor, relativa a un doble ofrecimiento, el del don y el de la ofrenda (vv. 10a. 11a.), no pasaría de ser una mera insistencia, y no arguye por tanto la distinción de fuentes.

n) JACOB EN SIQUEM. RAPTO DE DINA  
(33, 18-34, 31 EJ)

El comienzo de este relato—llegada de Jacob a Siquem, compra del campo al oriente de la ciudad y erección de un altar al Dios de Israel (33, 18-20)—, es todo de E (pág. 352), salvo el inciso “cuando vino de Paddan-Aram”, que sería una adición del compilador, inspirada en P, cuando no fuese de P todo el v. 18.

Salvo el inciso predicho, para nosotros es todo de EJ, no sólo el comienzo (33, 18-20), sino el entero relato que se sigue sobre el rapto de Dina (cap. 34), que el autor hace de JE. Inútilmente la crítica se afana en rastrear los vestigios de las dos supuestas fuentes, J y E, aquella como de ordinario, en estado fragmentario. Esta supuesta frag-

mentación de J tiene en nuestro sistema una explicación sencilla y natural. No habría tal fragmentación y aprovechamiento desigual de un texto preexistente. Lo que se llaman fragmentos de J, en la realidad serían meros retoques o adiciones del autor yahvista al texto fundamental elohista.

Pero nuestro autor no puede contentarse con una explicación tan sencilla. Con la lupa de la crítica descubre o cree descubrir aquí, como en otras partes, no se qué réplicas, contrastes y aun contradicciones, que suponen documentos preexistentes y más o menos divergentes entre sí, y que el acoplador no acertó a armonizar, por más que tomó de J sólo los fragmentos que le plugo y añadió por su parte (aquí en los vv. 13. 14. 18. 20. 24 y 27) los suplementos que bien le pareció.

Sin contar en el comienzo el doble origen del santuario de Siquem, sólo en el rapto de Dina habría las siguientes incongruencias, que se exponen y componen brevemente: a) Dina estaría en poder del raptor por cierto tiempo (vv. 2. 26), cuando por otra parte parece seguir con sus hermanos, pues éstos amenazan llevársela consigo (v. 17). *Resp.* Amenazan, porque se sienten fuertes para quitársela al raptor, como lo hicieron.

b) Mientras Hamor no habla en plan de posibles exigencias por parte de Jacob (vv. 6. 8. 10), su hijo Siquem, que luego interviene, está dispuesto a satisfacer a todas (vv. 11 y 12). *Resp.* Es que Hamor es más político que su hijo, y no siente en sí la pasión que acucia a éste.

c) Los libertadores de Dina serían por una parte todos sus hermanos (vv. 13 y 27), y por otra solos Simeón y Leví (vv. 30 y 31). *Resp.* ¿Todos sus hermanos dice? El texto no dice todos. Y aun cuando se sobrentendiesen todos, bien pudieron señalarse entre todos esos dos.

d) Después de decir que saquearon toda la ciudad (vv. 27-29a), todavía se añade que despojaron la casa del raptor (v. 29b). *Resp.* El autor sagrado va de lo general a lo particular, en un *crescendo* de interés, que todos estilan.

e) Finalmente, mientras el texto habla primero de la ciudad *de ellos* (v. 20), luego en el mismo contexto la llama su ciudad *de él* (v. 24). Los LXX leyeron también *de ellos* en el segundo caso: es una minucia de crítica textual.

Ante las fútiles razones, en que los críticos de oficio apoyan a menudo la distinción de fuentes, uno casi llega a perderles el respeto. Mas todavía los dejaríamos en paz con su opinión, si con ese mal fundado sistema no tocaran directa o indirectamente a la inerrancia del sagrado texto. Para justificar nuestra actitud, volvamos sobre el origen del santuario de Siquem, que según J se remonta hasta Abraham

(12, 6. 7), y según otra tradición, que es la de E, ese mismo origen—cette même origine (pág. 352; cf. 316)—se atribuye a Jacob (33, 20).

Trátase, pues, de dos tradiciones diferentes, contrarias y aun contradictorias, acerca de un mismo hecho—cette même origine—, el origen del santuario de Siquem. Bien es verdad, que el texto sagrado sólo dice que Abraham levantó un altar en Siquem (12, 7), y otro tanto dice de Jacob (33, 20), y en eso no hay contradicción ninguna. Pero a la crítica no le sirve eso. Para más eficazmente probar la distinción de fuentes, pone contradicción en esas noticias, queriendo ver en ellas la intención de sus autores, de indicar así el primer origen del santuario; y por salvar el sistema crítico, se menoscaba la inerrancia bíblica; y esto es grave, tanto más grave, cuanto que de igual manera procede el autor generalmente en el caso de cualesquiera relatos parecidos. Así la bendición de Isaac a Jacob sería una réplica del episodio del plato de lentejas (pág. 308), el caso de Rebeca con Abimelek una réplica del de Sara con el Faraón (pág. 300 y 302), varios episodios de la historia de Isaac una réplica de la de Abraham (pág. 295), y aun dentro de la historia de Abraham, algunos hechos son mera réplica de otros, como el episodio de Sara con Abimelek es una réplica del de Sara con el Faraón (pág. 254), y la expulsión de Agar, al menos en parte (pág. 218), una réplica de su huída (pág. 261), en la inteligencia de que la réplica (*doublet*) no importa necesariamente la distinción del hecho, sino del narrador.

En el sagrado texto no habría así propiamente historia, sino temas—es la palabra del autor (págs. 311, 347, etc.)—, aplicados ahora a uno ahora a otro personaje. Lo menos que se me ofrece decir de este modo de juzgar el contenido bíblico, es que nos resulta en todo caso peligrosamente equívoco.

#### o) JACOB DE VUELTA EN BETEL

(35, 1-15 EJ y P)

53, 1-8 Dijo Elohim a Jacob: Anda, sube a Betel, para habitar allí, y alza allí un altar al Dios que se te apareció, cuando huías de Esaú tu hermano, etc...

9 *Aparecióse otra vez Elohim a Jacob a su vuelta de Paddan-Aram (= 32, 25 ss. EJ) y le bendijo (= 32, 30 EJ). 10 Díjole entonces Elohim: Tu nombre es Jacob, pero no serás llamado ya Jacob; tu nombre será Israel (= 32, 29 EJ). Y llámole Israel (om. LXX).*

11 *Hábale dicho [antes] Elohim (= 28, 13 ss. EJ; cf. 31, 13 EJ): Yo soy El-Sadday; crece y multiplicate. Una nación, un*

*conjunto de naciones, procederán de ti, y reyes saldrán de tus lomos. 12 La tierra que he dado a Abraham y a Isaac, te la doy a ti, y a tu descendencia después de ti. 13 Y remontó Elohim de junto a él, en el lugar donde con él habló.*

14 Y erigió Jacob una estela—la estela de piedra—, en el lugar donde habló con él, y en ella hizo una libación y derramó óleo sobre ella. 15 Y llamó Jacob Betel al lugar donde Elohim le había hablado.

OBS. — Como base de la crítica, que vamos a hacer, adelantamos una breve distribución de estas perícopes entre E y P; la nuestra, que no distingue más que dos, una de E (35, 1-8) y otra de P (35, 9-15), y la del autor que subdivide cada una de ellas en tres:

De E	{	de E 35, 1-5	(orden de partir, etc.)
		de P 35, 6	(llegada a Betel)
		de E 35, 7. 8	(altar en Betel: muerte de Débora)
De P	{	de P 35, 9-13	(doble aparición de Elohim)
		de E 35, 14	(erección de una estela)
		de P 35, 15	(nombre dado a Betel)

Juzgamos enteramente improbable, por lo que tiene de artificial y apriorística, la distribución del autor, más pormenorizada que la nuestra.

Y en primer lugar, ¿por qué ha de ser de P y no de E, el v. 6? ¿Pudo E decir en el v. 7, que construyó allí Jacob un altar, sin haber señalado antes el lugar de parada? Salvo algunos posibles incisos glósicos, el v. 6 junto con el 7, es substancialmente de E, ni puede en ese conjunto ser de P, sin formar una verdadera tautología con el 15.

En segundo lugar, ¿por qué el v. 14 ha de ser de E, y no de P, que es él que viene hablando, y hablando continúa aquí? Es P el que continúa hablando, cuando se dice en el v. 14 que Jacob erigió una estela, "en el lugar donde habló con él" (= 13b). Ya sé que el autor toma ese inciso del v. 14 por una glosa. Mas eso ¿por qué? Porque estorba a su manera de ver de que la estela de referencia no tiene nada que ver con la locución divina, sino que es una estela funeraria levantada por Jacob sobre el sepulcro de Débora (pág. 363), de que se habló arriba a seis versículos de distancia; y en cambio no advierte la manera alusiva de la construcción de la estela y del rito de erección (cf. 28, 18. 22).

La perícopa 35, 9-15, sin exceptuar el v. 14, es pues toda de P, como se demuestra por el vocabulario (Paddan-Aram, El-Sadday, cre-

cer y multiplicarse, tu descendencia después de ti, etc., etc.). Y es así que P se hace aquí cargo de sólo dos visiones, en plan de alusión; y es la primera la lucha con Dios junto al Jacob—diga lo que quiera el autor—, en que con la bendición divina (32, 29 s. EJ; = 35, 9 P) recibe un nombre nuevo (32, 28 EJ. = 35, 10 P), como en otro tiempo Abraham y su esposa Sara (17, 5, 15 P): “Aparecióse—dice—*otra vez* Elohim”, pues había notado poco antes la aparición del Señor en Mesopotamia (31, 3 EJ y P).

Añade P una breve relación retrospectiva del sueño de Betel, a su ida a Mesopotamia, en que el Señor le renovó las promesas hechas a sus abuelos, para reunir en una composición sintética lo del nombre, la bendición y la promesa: “Habíale dicho [antes] Elohim, etc.”; que así se puede y se debe traducir en el caso. Procedimiento parecido usó con Abraham, reuniendo tres visiones en un solo relato, como ya notamos en el cap. 17.

De esta manera continúa P su Breviario histórico, recogiendo lo más saliente de la historia de Jacob en su vuelta a Kanaán, la misma que E o EJ describe por menor en capítulos enteros, a terminar todos en Betel. Tenemos así un nuevo espécimen característico de la manera abreviada y sintética de escribir, que tiene P.

Extraño que el autor del comentario no vea nada de esto y no descubra en ninguna de las dos visiones, aquí brevemente relatadas, la menor alusión a la lucha con Dios y al sueño de Betel.

p) CAMINO DE MAMBRÉ Y MUERTE DE ISAAC  
(35, 16-29 E y P)

En este último apartado cabe distinguir cuatro narraciones a saber: a) Muerte de Raquel en Efrata (35, 16-20 E); b) Incesto de Rubén en Migdol-Eder (35, 21-22a P); c) la lista de los hijos de Jacob (35, 22b-26 P), y d) llegada a Mambré y muerte de Isaac (35, 27-29 EP).

OBS. — 1.<sup>a</sup> De las dos primeras perícopes, según el autor, la primera sería de E y la segunda de J. ¿Por qué la segunda de J? Por la sencilla razón de que Rubén en J se presenta siempre como privado del derecho de primogenitura, que retiene, por el contrario, en E; y ahí se narra cabalmente el hecho por el que la perdió. A tenor de esto, en la historia de Josef atribuirá a E los pasos en que se pone en primer lugar a Rubén, y a J aquellos en que se pone a Judá. A nosotros nos parece todo esto muy artificioso, pues da por supuesto lo que se habría de probar.

Sin negar la distinción de fuentes, creemos que aquí, como tantas otras veces, la distinción no corre entre E y J, sino entre E (EJ) y P, y a P atribuimos muchos pasos que el autor endosa a J, entre ellos todos aquellos—salvo razón en contrario—, en que a Jacob se le llama Israel que es nuestro caso, según tendremos ocasión de comprobar muchas veces en la historia de Josef. Y comenzando ya desde ahora, a P, y no a J, atribuimos el episodio picante acaecido en la “torre del ganado” (*Migdol-Eder*), que se debió de contar más largamente en J según el autor, o en E según nosotros, pero el compilador (R) prefirió la noticia abreviada de P (35, 21-22a). El autor admite también la abreviación—la source est sans doute abrégée (pág. 366)—, pero se muestra inconsecuente al atribuir la perícopa a J en vez de a P, que es el abreviador nato.

2.<sup>a</sup> La tercera y la cuarta perícopa (35, 22b-29) sería de P, como lo persuade el léxico (Paddan-Aram, etc.), y el carácter compendioso y esquemático de ambas narraciones. Sin embargo, la preocupación cronológica de la cuarta, que tanta fuerza hace siempre a nuestro autor en favor de P, no es más decisiva aquí que en otras partes. Se advierte, en efecto, en la narración de la muerte de Isaac (35, 28. 29) el mismo carácter compostizo de la frase, que ya notamos en la narración de la muerte de Abraham (25, 8 EP), y que sería indicio del plagio de P en E (EJ) o de la parcial refundición de ambos documentos, con el fin de no repetir lo mismo.

3.<sup>a</sup> Es una minucia el que se incluya en la lista a Benjamín, nacido en Kanaán, y luego se concluya diciendo: “Tales fueron los hijos de Jacob que le nacieron en Paddan-Aram” (35, 26). *Parum pro nihilo reputatur*, máxime cuando no interesa precisar y distinguir, sino más bien englobar y simplificar, que es la divisa de P.

Para que el autor pudiera afirmar con verdad que “contrairement au récit précédent de E (v. 14-18), P fait naître tous les enfants de Jacob avant le retour” (v. 26), era necesario que P escribiera expresamente en la suma de los hijos de Jacob ese “tous” contradictorio, que la crítica pone por su cuenta. Con otras palabras, para que la contradicción se diera entre E y P, era necesario que ambos documentos se movieran en un mismo plano de precisión dialéctica; de otra manera el choque se hace imposible ahí en el orden de las ideas, lo mismo que acá en el orden de las cosas.

4.<sup>a</sup> Parecida explicación tiene el que mientras J (EJ) da por causa de la separación entre Jacob y Esaú, como entre Isaac e Ismael, y entre Abraham y Lot, ciertas desavenencias familiares, P en todos



estos casos dé una razón más general, cual es el excesivo desarrollo de la hacienda por una y otra parte (13, 6; 36, 7 P; cf. 25, 6), la cual, después de todo, estaba siempre en la base de tales desavenencias, como más claro se ve en la historia de Jacob y Labán.

En esa inteligencia nos parece muy justo el juicio conclusivo que hace aquí el autor sobre el procedimiento literario de P: "Aquí se ve bien cómo considera la historia el autor del documento. A la diversidad y complejidad de los hechos él substituye un plan esquemático de acontecimientos uniformes—dijera mejor "uniformados"—, que expresa por las mismas frases" (pág. 367).

5.<sup>a</sup> Nada, pues, de contradicción entre unos y otros documentos; son maneras diferentes de considerar y expresar unos mismos hechos, según el fin que cada uno se propone.

Por eso nos desagrada sobremanera el que el autor del comentario denuncie a cada paso contradicciones entre ellos, y no será la última la que recoge aquí sobre el tiempo de la separación entre ambos hermanos, que según P sería sólo después de la muerte de Isaac, y no antes, "contrariamente a J" (pág. 366), y cita en apoyo 32, 4; 33, 14. 16 J (EJ), donde se habla del encuentro de Jacob con su hermano "en Seir, tierra de Edom", y luego poco después se ve a los dos hermanos juntos en tierra de Kanaán, celebrando los funerales de su padre Isaac (35, 29 PE).

Nos parece que antes de admitir y proclamar aquí la contradicción, se pudieran y debieran tentar otras soluciones, v. gr., que los incisos "en Seir" "tierra de Edom", fuesen unas de tantas glosas explicativas, no siempre aceptadas, que el autor no tiene otras veces reparo en admitir; o bien, que fuese un hecho la separación de los hermanos antes de la muerte de Isaac, y que luego se reunieran para dar sepultura al padre. Sería esto una repetición del caso de Isaac e Ismael, separados ciertamente ya en vida de Abraham—*dum adhuc ipse viveret* (25, 6 EJ)—, y reunidos luego para dar sepultura a su común padre (25, 9 EJ).

Y nótese que para nosotros es el mismo texto EJ el que nos da aquí ambas noticias. El autor que reparte entre J (25, 6) y P (25, 9), mantiene también aquí una manera muy cómoda de contradicción (pág. 292; cf. 290).

## XII

## "LOS FASTOS DE ESAU"

(Gén. 36, 1-37, 1 P y EJ)

36, 1 *Estos son los fastos de Esaú, el mismo que Edom.* 2 *Esaú tomó sus mujeres de entre las hijas de Kanaán (= 26, 34; cf. 28, 9 EJ): a Ada hija de Elon hetteo, a Ohōlibama, hija de Aná, "hijo" de Sib'ón heveo (cf. vv. 20, 24, 25).* 3 *Además a Basēmat hija de Ismael, hermana de Nēbayot.* 4 *Ada le parió a Elifaz, y Basēmat le parió a Re'uel, 5 y Ohōlibama le parió a Ye'ús y a Ya'lam y a Córah. Estos son los hijos que le nacieron a Esaú en tierra de Kanaán.*

6 *Tomó Esaú a sus mujeres, a sus hijos e hijas y demás gente de su casa, a sus ganados y bestias todas, con toda la hacienda que había adquirido en la tierra de Kanaán, y fuése a otro país, lejos de Jacob su hermano, 7 pues siendo la hacienda de uno y otro numerosa, no podían habitar juntos, y la tierra donde moraban no los podía sustentar a causa de sus muchos ganados.* 8 *Establecióse Esaú en el monte Seir. Esaú es Edom.*

9 *Estos son los fastos de Esaú, padre de Edom en el monte Seir.*

10 ss. He aquí los nombres de los hijos de Esaú (siguen los nombres).

15 ss. He aquí los jefes de tribu de los hijos de Esaú (siguen los nombres).

20 ss. He aquí los nombres de los hijos de Seir, el horreo, habitante del país (siguen los nombres).

29 ss. He aquí los jefes de los horreos (siguen los nombres).

31 ss. He aquí los reyes que reinaron en la tierra de Edom antes que hubiese rey sobre los hijos de Israel (siguen los nombres).

40-43 He aquí los nombres de los jefes de Esaú, según sus tribus, etc. (siguen los nombres).

37, 1 *Y habitó Jacob en la tierra donde residió su padre, en la tierra de Kanaán.*

OBS. — Nos dice el autor (pág. 373) que en la genealogía de Edom el redactor (R) del Génesis ha tomado por base el texto de P (36, 1. 6-9 según él), e intercalado, sin más, diversos documentos de origen desconocido, que llama X (36, 2-5. 10-43). J y E ignorarían todo esto,

aunque para el valor que la crítica suele atribuir a estas noticias, poco importa su silencio.

Creemos sinceramente que no se enjuicia bien así la composición de este capítulo. Se distinguen en él una genealogía abreviada de Esaú o Edom (36, 1-8) y otra más detallada de los Edomitas (36, 10-19), con su paralela de los Hurritas u Horreos, sus convecinos y allegados (36, 20-30), de las que depende la primera. Esta, como abreviación que es, se ha de atribuir a P. Las otras, ya que no pueden ser de E, pues éste trae diferentemente en otra parte los nombres de las mujeres de Esaú (26, 34; 28, 9), se habrá de atribuir a J, o sea a Moisés, que tan bien conocía a los pueblos Cainitas, entre los cuales se cuenta a los Horreos (4).

Como el autor del comentario, por razones puramente sistemáticas, no atribuyó a E, sino a P, los dichos versos (26, 34; 28, 9), vese aquí obligado a quitar a P, para dárselos a X los primeros versos (36, 2-5) de este resumen, contra la evidencia de su unidad literaria con el resto (36, 6-8), amparado todo por el título (36, 1). Lo repetido e indeterminado de la denominación "tierra de Kanaán (vv. 2. 5. 6), junto con esa motivación vaga de la separación entre ambos hermanos (vv. 6. 7), igual a la que se hace mediar entre Abraham y Lot (13, 6 P), y la expresión "la tierra donde moraban" (v. 7; cf. 17, 8; 28, 4; 37, 1 P), es todo ello característico de P.

Por el contrario, noticias tan concretas como el hallazgo de aguas termales por el hijo de Sibón (36, 24), son propias tanto de J como de E. Pero la expresión "y hermana de Lotán era Timna" (36, 26), tiene todo el aire de familia de esta otra expresión yahvística "y hermana de Tubal-Cain era Na'ama" (4, 22). Y a propósito, permítaseme observar que esa hermandad femenina en las genealogías supone que los respectivos varones son personas de carne y hueso. ¿Quién dijo, pues, que Tubal-Cain era sólo una abstracción o un símbolo? No, sino un genial forjador *postdiluviano* (sic) del industrioso pueblo cainita, prototipo del mito de Vulcano.

El título que se antepone a la serie de genealogías más detalladas: "Estos son los Fastos de Esaú, padre de Edom (= Idumea) en el monte Seir" (36, 9), no puede ser de P, como pretende el autor, pues en él sería un título vacío—*titulus sine re*—, sino más bien del propio J, autor de las genealogías más detalladas, o tal vez del redactor (R) del libro, que al acoplar y tal vez completar estas, quiso así contradistinguir las del resumen hecho por P.

(4) Léase de nuevo cuanto escribimos en "Estudios Bíblicos", año 1949, págs. 343, 346 y 349 ss., sobre la identificación de los cainitas (Cineos) con los Horreos y Recabitas, y las relaciones de Moisés y de Israel con estos pueblos.

Con esto no pretendemos negar enteramente la presencia de documentos X en las genealogías de los Edomitas. Sería de ese género la referencia de los reyes y jefes de Edom de antes que hubiese rey en Israel (36, 31-43), preparada tal vez en los colegios proféticos de Samuel (cf. ISam. 10, 5), por el estilo de las genealogías antedichas (5).

Paso por alto ciertos pormenores de crítica textual, cual es v. gr., el nombre de Basēmat entre las mujeres de Esaú, la cual en 26, 34 E ocupa el lugar de Ada (36, 2 P), y en 36, 3. 4 P, y 36, 10. 13. 17 J, ocupa el lugar de Mahālat (28, 9 E). El Sam., en lugar de Basēmat lee constantemente Mahālat en el 36, y el Sir., lee Basēmat aun en el 28.

El pasaje ha sufrido más de una manipulación, según lo persuade además el orden prepósteros de Ohōlibama en 36, 2, cuando debiera ir la última como en 36, 5. 14. 18. Por lo demás, al nombrar entre las kananeas a esta mujer horrea, comete P una incorrección parecida a la de poner a Benjamín en la lista de los hijos que le nacieron a Jacob en Paddan-Aram (35, 26). Serían embarazos de estilo, nacidos del esfuerzo por abreviar, y que denuncian la misma mano en ambos casos. Todo tiende a confirmarnos más en nuestro modo de ver acerca de las fuentes.

### XIII

#### HISTORIA DE JACOB Y DE JOSEF, O SEA "FASTOS DE JACOB" (Cap. 37-50)

##### a) JOSEF LLEVADO A EGIPTO (Cap. 37 EJ y P)

Según el autor del comentario este pasaje se distribuye así entre los varios documentos:

De P	37, 2	(Título. Josef acusa a sus hermanos).
De J	" 3-4	(Israel le agracia con una túnica).
De E y R	" 5-11	(Sueños de Josef).
De J	" 12-18a	(Es enviado a visitar a sus hermanos).
De E y J	" 18bc	(Al verle llegar determinan matarle sin más).
De E	" 19-20	(La confabulación).
De J	" 21	(Rubén [l. Judá] le libra de sus manos).

(5) Sobre la identificación de algunos de esos reyes escribimos en "Ilustración del Clero", año 1925, pág. 94-95 (*¿Quiénes eran Kusán y Balaam?*)

De E	"	22	(Rubén propone arrojarle a una cisterna).
De J	"	23	(Le desnudan de su túnica).
De E	"	24	(Le arrojan a una cisterna seca).
De J	"	25-27	(Consienten en venderle a unos Ismaelitas).
De E	"	28a	(Pasan unos Madianitas, que le sacan del pozo).
De J	"	28b	(Le venden a los Ismaelitas).
De E	"	28c-30	(Le llevan a Egipto: sorpresa y dolor de Rubén).
De J	"	31-33a	(La túnica ensangrentada enviada al padre).
De E	"	33b	("Una fiera lo ha devorado").
De J	"	33c	("Josef ha sido despedazado").
De E	"	34a	(Jacob se viste de saco).
De J	"	34b-35a	(Jacob hace por él un duelo inconsolable).
De E	"	35b-36	("Y su padre le lloró". — Los Madianitas le venden en Egipto a Putifar, jefe de la guardia).

Ante la vivisección de este relato se habrán sonreído mis lectores, y no les falta razón. ¿Qué es eso de atomizar así un relato vivo, atribuyendo un inciso a un autor y otro a otro, por no sé que razones literarias, muchas de ellas apriorísticas? Una tradición giraría en torno a la túnica, a Judá y a los Ismaelitas (tradición J) (6); otra en torno a la cisterna, a Rubén y a los Madianitas (tradición E); esta dice que una fiera le ha devorado (tradición E); la otra, que ha sido despedazado sin más (tradición J). Mas ¿por qué estos y otros detalles no los pudo transmitir la misma tradición? Hay detalles discordantes, y a los dos que señala el autor añadimos nosotros uno más, pero ni aun así nos parece necesaria la apuntada distinción de documentos: basta la conocida fuente de EJ con el compendio esquemático de P, para explicarlo todo sin mayor dificultad. Véase, si no, nuestro esquema:

De P	37,	2a	("Estos son los Fastos de Jacob").
De EJ	"	2b	(Josef acusa a sus hermanos).
De P	"	3-4	(Jacob prefiere a Josef: la túnica).
De EJ	"	5-18ab	(Sueños de Josef; es envidiado, etc.).
De P	"	18c	(Tramaron matarle).
De EJ	"	19-20	(Confabulación).
De P	"	21	("Rubén lo oyó y le libró de sus manos, y dijo: no le mataremos").

(6) La razón de sistema preconcebido impera aquí tan despóticamente, que para atribuir a J. el v. 21 se muda Rubén en Judá (págs. 378 y 380).

- De EJ " 22-27. 28bc (A propuesta de Rubén le echan en una cisterna, y a propuesta de Judá le venden a los Ismaelitas).
- De P " 37, 28ad (Unos Madianitas lo llevan a Egipto).
- De EJ " 29-35abc (Sorpresa y dolor de Rubén, y luego de Jacob).
- De P " 35d-36 ("Y lloróle su padre". Los Madianitas le venden a Putifar).

Hasta ahora no hemos encontrado en el Génesis, si no es por excepción (v. gr., Gén. 36, 31-43) un sólo fenómeno literario, que nos persuadiese a admitir más de los dos documentos consabidos, es a saber E o J, o bien E manipulado por J, de una parte, y de otra P, como resumen esquemático de EJ, con sus listas genealógicas, en la inteligencia que J no ignora como supone la crítica, antes conoce bien a E, a quien manipula y completa, ni más ni menos que P conoce a EJ, a quien resume, y eso es lo que pasa aquí.

La obra del compilador (R) se reduce a acoplar mecánicamente, casi siempre con acierto esos dos ensayos preexistentes. En este arreglo no queda más diferencia entre ambas fuentes que el hecho de llamar P Madianitas a los que EJ dice Ismaelitas, de que después diremos. Aquí notaremos solamente que la particular sorpresa de Rubén, no general de sus hermanos, como quiere el autor (pág. 377), se puede explicar de tantas maneras sin la intervención inopinada de otros merca-deres que los propios Ismaelitas.

Como espécimen de nuestro modo de ver, y atendiendo a la brevedad, vamos a dar sólo el relato de esta historia por P. Con él ante los ojos, y suprimiendo mentalmente sus cláusulas del texto bíblico, podrá el lector seguir sin solución de continuidad, el relato más completo y circunstanciado de esta historia según EJ. Helo aquí:

37, 2a Estos son los Fastos de Jacob.

3 Israel amaba a Josef más que a todos sus hijos, por ser el hijo de su vejez, e hízole una túnica larga (cf. vv. 23 y 31 ss. EJ).  
 4 Viendo sus hermanos que su padre le amaba más que a los otros hermanos, llegaron a aborrecerle, y no podían hablarle pacíficamente (cf. vv. 8 y 18 EJ); 18c y concibieron el proyecto de matarle (= 18ab y 19 ss. EJ). 21 Entendiólo Rubén, y librólo de sus manos, diciendo: no le matemos (= v. 22 EJ). 28ad Pasaron unos merca-deres madianitas (= "ismaelitas" ib.), y lleváronse a Josef a Egipto. 35d Y su padre le lloró (= vv. 34 y 35ab EJ). 36 Los Madianitas le vendieron en Egipto a Putifar, eunuco del Faraón, jefe de la guardia (= 39, 1 "Ismaelitas").

Obs. — 1.<sup>a</sup> El relato así entresacado tiene todos los caracteres de P, que por lo que atañe a lo histórico, quiere ser, no un calco, sino un compendio esquemático y ligerísimo de EJ, sin otra novedad que la de la forma, la cual implica dos cosas, que son el paralelismo con la otra relación y algunas incoherencias de contexto.

2.<sup>a</sup> El autor que descubre aquí tres fuentes, correspondientes a los tres motivos de aversión en los hermanos: 1.º la delación (v. 2b, de P); 2.º la túnica (vv. 3 y 4, de J), y 3.º los sueños (vv. 5-11, de E), vese luego obligado en una distribución más atildada, a atribuir a R, con fines armonísticos, la consignación del *acrecimiento* de odio (vv. 5 y 8), causado por los sueños (pág. 381). Sin embargo, la cosa es mucho más sencilla: ese *acrecimiento* se debe a que a la delación (1.<sup>a</sup> causa) se agregan los sueños (3.<sup>a</sup> causa), según una misma fuente EJ, y no dos fuentes distintas. Esos varios motivos de odio, si pudieron importar algún paralelismo, no implican incoherencia ninguna.

La primera incoherencia en el texto compilado es que anunciándose en el título la "historia de Jacob", se comienza luego a contar la de Josef: "Josef siendo de 17 años, etc." En consonancia con el título, que es de P, la historia a que el título se refiere, debe comenzar con el v. 3: "Israel amaba a Josef, etc.". Gén. 37, 3-4 es, pues, de P, y no de J, como quiere el autor. El nombre de Israel, que el autor endosa a J generalmente, es al contrario característico de P, y poco menos que de su uso exclusivo, como tendremos ocasión de notar. La mención de la túnica que ahí se hace, es el paralelo de P con el mismo tema de EJ, en que aquella juega papel tan importante (37, 23. 31 ss. EJ).

La réplica o doblado, que se implica en el paralelismo, normalmente no arguye identidad, sino más bien diversidad de fuentes. A ese tenor la expresión del 18c "concebieron el proyecto de matarle", y sólo ella (7), no es más que una réplica abreviada, obra de P, de la trama que a seguida se describe más largamente en EJ (vv. 19 y 20). Aquí empero no hay incoherencia ninguna en el contexto; y de consiguiente, a no constarnos por otro lado de la existencia y estilo de P, no habría razón suficiente para atribuirle ese inciso.

Se nos ofrece un tercer caso de paralelismo, y es la intervención de Rubén, expresada primero brevemente con estas palabras del v. 21: "Entendiólo Rubén, y libróle de sus manos, diciendo: No le mate-mos", y luego más largamente y con detalles en el 22. El texto más

(7) Según el autor se habría de distribuir así este paso: 18 "Viéronle ellos desde lejos (E), y antes de que a ellos se acercase, *concebieron el proyecto de matarle* (J). 19 Dijéronse unos a otros, etc. (E)". Pásese por alto mentalmente la cursiva (P) y se tendrá el texto EJ, según nosotros.

breve sería otra vez de P, y no de J como quiere el autor, que muda consiguientemente a Rubén en Judá (!!), y el texto más largo sería de EJ, según la norma. Y a bien que en este tercer caso la distinción de fuentes se impone, pues además de paralelismo hay incoherencia entre la primera y la segunda indicación—en el v. 21 Rubén libra a Josef, y en el 22 habla para librarle (pág. 377)—; y en esto estamos con el autor, sólo que no repartimos entre J y E, sino entre P y EJ.

3.<sup>a</sup> Al revés de los tres casos anteriores, en que la relación breve y esquemática (P) precede a la más detallada (EJ), que es lo usual, hay un cuarto caso, en que la disposición de las fuentes es inversa: la relación detallada (EJ) del dolor de Jacob se resume luego en dos palabras (P): “y su padre le lloró” (35d). El autor va repartiendo artificiosamente toda esta descripción entre E y J, para terminar en el inciso dicho que atribuye de nuevo a J. Con eso el autor nos va desbrozando el camino, pues son muchos los casos en que basta atribuir a P lo que él atribuye a J.

4.<sup>a</sup> El caso más notable que arguye la distinción de dos fuentes—llamémoslas así—en esta historia, es la introducción de los Madianitas, como réplica de los Ismaelitas, que se llevaron a Josef. Sólo que para el autor los Ismaelitas son de E y los Madianitas de J, en flagrante contradicción de ambas tradiciones, mientras para nosotros los Ismaelitas son de EJ y los Madianitas otra vez de P, que con una denominación más reciente (cf. Jud. 6, 8) llama así a los mismos mercaderes. Denominaciones más recientes, pertenecientes a P, o siquiera dependientes de él no son raras en el Génesis. Las notamos ya antes en los capítulos 21, 34; 26, 1. 14. 15 (cf. 26, 8. 18); 28, 2. 5. 6. 7; al.

Según el autor el v. 28 se distribuye así: “Y pasaron unos mercaderes Madianitas y tirando de Josef sacáronle de la cisterna (E), y le vendieron a los Ismaelitas por 20 piezas de plata (J), y lleváronse a Josef a Egipto (E)”. Nosotros le distribuimos de esta otra manera: “Y pasaron unos mercaderes Madianitas (P), y tirando de Josef sacáronle de la cisterna y le vendieron a los Ismaelitas por 20 piezas de plata (EJ), y lleváronse a Josef a Egipto (P)”. Damos esta distribución en la inteligencia de que los que tiraron de Josef son sus hermanos, y con esto desaparecen todas las contradicciones, que también aquí (pág. 377), ve o introduce el autor del comentario.

Y es así que entre Madianitas e Ismaelitas como arriba razonábamos, no cabe distinción posible. La distinción está en los narradores. A los mismos que en Egipto hacen la venta de Josef a Putifar, el jefe de la guardia, ahora se los llama Madianitas (37, 36), ahora Ismaelitas (39, 1). Mal pudieron, pues, aquéllos sacarle de la cisterna para ven-



derle a estos; son todos unos mismos; y a ellos fué vendido Josef por sus hermanos, como se concluye de aquí y se consigna en términos más abajo (45, 4. 5).

b) JUDÁ Y TAMAR  
(cap. 38 EJ)

El autor atribuye todo este relato a J, por el uso del nombre de Yahvé (38, 7. 10) y ciertas peculiaridades de estilo. No he de romper una lanza para persuadir a nadie, que el relato lo mismo que de J podría ser de E, y mejor de EJ, es decir del autor que tan pormenor da cuenta del nacimiento de los hijos de Jacob en Mesopotamia. El estilo es el mismo.

c) ESCLAVITUD Y EXALTACIÓN DE JOSEF  
(Cap. 39-41 EJ y P)

Sigue el autor jugando con la distinción de fuentes entre J y E, que aquí tal vez más que en ninguna parte se hace del todo inverosímil. Véase la distribución según él:

De J 39, 1-23 (Esclavitud de Josef).

De E 40, 1-23 (Los sueños de los dos eunucos).

De E 41, 1-57 (Los sueños del Faraón y exaltación de Josef).

La primera perícope, salvo dos glosas en 39, 1. 20, dice que es de J, por la mención de los Ismaelitas (39, 1; cf. 37, 25. 28), y porque a Dios se le llama Yahvé (39, 1. 3. 5. 21. 23), a diferencia de los otros dos, que le nombran Elohim (40, 8; 41, 16. 25. 32. 38. 39. 51. 52). Está bien, pero tales razones lo mismo valen para J que para E manipulado por J, que es nuestra tesis, con esta ventaja que haciendo esta perícope de EJ, ni más ni menos que las dos siguientes, huelgan las que el autor llama "glosas del Redactor", para armonizar a J con E y a E con J (pág. 391). El puente sobra donde no hay hiato perceptible de separación.

En efecto, esa oposición de 39, 1-23 (J) por un lado y 40-41 (E) por otro, es del todo artificiosa, pues la consigue el autor a fuerza de glosas. Según él es glosa lo de "Putifar eunuco del Faraón, jefe de la guardia" (39, 1), y lo de "el lugar donde estaban encarcelados los prisioneros del rey" (39, 20), cosas ambas que ignoraría J, para quien no hay más que un egipcio anónimo (pág. 387), y una cárcel igualmente anónima (pág. 389).

Y eso ¿por qué? Porque así le conviene a la hipererfítica para mantener el contraste, aquí del todo inexistente, entre J y E, entre la cárcel anónima y familiar de la tradición J donde había estado Josef, y la cárcel pública y real de la tradición E donde estaban los dos eunucos; y en consecuencia tomará por glosas cualquier indicación en contrario. Es, pues, en E glosa del redactor lo de “la prisión donde estaba preso Josef” (40, 3), y el inciso “estaban presos con él en la casa de su amo” (40, 7; cf. 40, 5), y el otro que dice “y no he hecho nada, porque se me tenga encerrado en esta prisión” (40, 15), y este otro además “y se le sacó en seguida de la prisión” (41, 14). No, comenta nuestro autor, “dans E Josef n'est pas en prison; il est esclave du chef des gardes qui l'emploie au service des prisonniers” (pág. 391). Y para corroborar su aserto alega 40, 4. 6. Josef había, pues, pasado inmediatamente de la casa de su amo al palacio del Faraón, y esto es todo (cf. pág. 392 y 396).

Mas ¿qué pensar entonces de J, que le pone antes en cárcel formal, “en el lugar donde estaban encerrados los prisioneros reales”? (39, 20): Glosa también, como dicho queda, esa precisión de lugar (pág. 389). Glosa, pues, no ya sólo en E, para armonizarlo con J, sino también en J para armonizarlo ¿con quién? Se comprende menos mal que el Redactor del libro pusiese sus glosas en uno de los documentos, para armonizarlo con el otro, mas ante el hecho que se nos dan glosas coincidentes en los dos, ¿cómo probar que las supuestas glosas son glosas de verdad, y no parte del texto originario y único?

Nosotros al texto nos atenemos, y a tenor de él no vemos la menor oposición entre E y J, pues en ambos se le pone a Josef en la cárcel de los prisioneros reales. Aquí, como en lo restante del Génesis, todo se explica fácilmente por un texto fundamental E, retocado eventualmente por J, y abreviado indefectiblemente por P, aunque de todo este relato el autor no atribuya a P más que 41, 46 (“Josef tenía 30 años, cuando se presentó al Faraón rey de Egipto”), por razón de la cifra. Sin embargo, P no podía menos de resumir sucesos tan interesantes, y de hecho los resume, como vemos a continuación. He aquí el texto de P:

37, 36 Los Madianitas le vendieron en Egipto a Putifar, eunuco del Faraón, jefe de la guardia (= 39, 1 EJ) (8). 39, 2c Y habitaba en casa de su amo el egipcio (= cap. 39-40 EJ). 6 Y

(8) A propósito, el erudito redactor de Espasa en el art. *Eunuco* advierte: “El atribuir a todo aquel a quien la historia llama *eunuco* la castración, como cualidad inseparable del cargo, es un abuso de origen relativamente moderno”. Contra lo que opina, pues, el autor (pág. 387), el eunuco de que se habla ahí pudo tener mujer, y ésta tentar a Josef.

él dejó en manos de Josef todo cuanto poseía, y con él no se cuidaba de nada, fuera del pan que comía (= 39, 3 ss. EJ). Y era Josef de hermosa presencia y bello rostro (= 39, 7 ss. EJ)...

41, 51 Y dijo el Faraón a Josef (= 41, 39 EJ): He aquí que te pongo sobre toda la tierra de Egipto (= 41, 42. 43 EJ). 45b Y le dió por mujer a Asēnat, hija de Potifera, sacerdote de On (= 41, 50 EJ): y salió Josef por la tierra de Egipto (= 41, 46b EJ). 49 Y acopió Josef trigo como la arena de la mar, en tan gran cantidad que hubo que dejar de contarlo, porque no había guarismo (= 41, 48 EJ). 54b Y hubo una grande hambre en todos los países, mientras en el país de Egipto (+ "no" LXX Sir.) había pan (= 41, 56 EJ). 57 Y de todos los países venían a Egipto a comprar de Josef, pues el hambre era grande en toda la tierra (cf. 56e).

OBS. — 1.<sup>a</sup> El autor, que advierte ya muchas de estas réplicas, se muestra indeciso en su atribución (pág. 397). Sólo atribuye con seguridad 37, 36 (los Madianitas) a E; 41, 46 (los 30 años de Josef) a P; y en la perícope siguiente 42, 5 (los hijos de Israel...) a J. Además, inspirándose en los LXX y el Sir., traduce así 41, 54b: "Y hubo una grande hambre en todo el país de Egipto". Es una manera elegante de desentenderse de un versículo ciertamente embarazoso, como que es una cuña entreverada de P. Ve nuestro texto, que es el del original. Hiciera mejor el autor en omitir con los LXX el último inciso del 56 ("y el hambre era grande en el país de Egipto"), que ahí donde está no tiene sentido.

2.<sup>a</sup> Como notamos arriba, para nosotros tanto el nombre de Madianitas (37, 36) en vez de Ismaelitas, como el de Israel (42, 5) en vez de Jacob, denuncian a P. No así la cifra de los 30 años (41, 46), diga lo que quiera el autor cuando escribe: "El v. 46, con su cronología, viene seguramente de P. Esta última fuente, que atribuye 17 años a Josef antes que saliera de Kanaán (37, 2), le concede 30, cuando se presenta delante del Faraón; no se ha conservado ningún detalle de P acerca de la servidumbre de Josef" (pág. 397).

¿Qué razón hay para atribuir a P todas las indicaciones cronológicas, cual si las cifras fueran tabú para los otros documentos? Ninguna. Nosotros por buenas razones contextuales quitamos a P la cifra de los 17 años, y ahora nos vemos obligados a quitarle la cifra de los 30. El contexto lo reclama. Dice así el pasaje:

a) 41, 45c "Y salió Josef por la tierra de Egipto". b) 41, 46a "Y Josef tenía 30 años cuando se presentó al Faraón, rey de Egipto". c) 41, 46b "Y salió Josef de la presencia del Faraón y recorrió toda la tierra de Egipto".

Hay aquí dos indicaciones (*a* y *c*) de la salida de Josef, y sólo la segunda está en su puesto, es decir, después de la comparecencia (*b*). Ahora bien, esta segunda indicación está en el contexto de E, según reconoce el autor; luego de E es también, y no de P, la indicación de la comparecencia (*b*). La que está fuera del contexto, en un orden evidentemente prepóster, es la primera indicación de la salida (*a*), que por tanto habrá de ser de J, o bien de P. Mas como el contexto de J es siempre el mismo de E, como manipulado por aquél, no resta en nuestro modo de ver, sino que esa primera indicación de la salida (*a*) sea de P, así como lo que antecede (41, 45bc), réplica abreviada todo ello de 41, 46b (salida *bis*) y 50 (Asénat *bis*).

3.<sup>a</sup> Nótese finalmente el color de la frase en el último versículo (41, 57), tan semejante al 42, 5 ("Vinieron los hijos de Israel con otros que venían también a comprar trigo, pues había hambre en la tierra de Kanaán"), que damos también por de P como veremos oportunamente.

En materias históricas P no suele ser otra cosa que una réplica brevísima de EJ, como tantas veces hemos comprobado y se puede ver una vez más en este largo pasaje de la esclavitud y exaltación de Josef, donde tenemos P por un lado y EJ por otro.

P	EJ
Gen. 37, 36 (Madianitas)	39, 1 (Ismaelitas)
" 39, 2c (En casa de su amo)	39 y 40 (id. por menor)
" 39, 6a (La confianza)	39, 3 ss. (id. por menor)
" 39, 6b (La simpatía)	39, 7 ss. (id. por menor)
" 41, 41 (La exaltación)	41, 42 s. (id. por menor)
" 41, 45b (Asénat...)	41, 50 (Asénat...)
" 41, 46a (La salida)	41, 46b (La salida)
" 41, 49 (El acopio)	41, 47 s. (id. por menor)
" 41, 54b (Hambre general)	41, 53 s. (id. en Egipto)
" 41, 57 (Todos a Josef)	41, 55 s. (Egipcios a Josef)

Y se puede añadir:

Gen. 42, 5 (Los hijos de Israel)	42, 3 ss. (Los hermanos de Josef)
" 42, 8 (Primer encuentro)	42, 7. 23 (id. por menor)

#### d) VIAJES DE LOS HERMANOS DE JOSEF A EGIPTO

(Gén. 42, 1-44, 34 EJ y P)

El autor del comentario reparte el relato entre J y E, contra todas las exigencias del contexto, que es uno e irrescindible.

El cap. 42 (primer viaje, intervención de Rubén) lo hace todo de E, salvo 42, 5 (hijos de Israel...); 42, 27 s. (en la posada), y 42, 38 (descenso al sheol), que atribuye a J, lo primero por el nombre de Israel, que sería según él propio de J, y lo segundo, porque es J el que narra ese episodio en el 43, 27, y lo tercero por esa mención del sheol, que sería también propio de J (cf. 37, 35; 44, 39). "Il ne reste donc que quelques bribes du récit yahviste touchant le premier voyage en Egypte" (pág. 402), ¿y la mención de Elohim en el 42, 28? ¡Ah! eso es obra del Redactor, que ha puesto además la inspección de un solo saco (42, 27 s.) en lugar de todos (42, 35), para armonizar la inspección hecha en la posada según J, con la misma inspección hecha en casa según E. Hecha en la posada la inspección de un solo saco y en casa la de todos, la contradicción entre J y E desaparece, y la sorpresa en el relato de E está en su punto. El Redactor, puede quedar, pues, satisfecho. Sólo que es tan poco previsor o tiene por tan poco perspicaces a sus lectores, que en el capítulo siguiente deja hablar libremente a J, que pone la inspección de *todos* los sacos en la *posada*, al recordar este episodio (43, 21). Con lo que la contradicción entre J y E, que no quiso admitir por la puerta, se le entra por la ventana. Sería una contradicción más de las muchas que la crítica descubre entre las fuentes. Lo más natural y obvio es pensar que ya en la posada la inspección fué completa (cf. 43, 21), aunque por primera vez no se narre más que su principio (42, 27 s.). ¿Es que sólo uno de los hermanos hubo de dar pienso a su jumento? Y sin eso, ¿cómo pudieron contenerse que no mirase cada uno su costal? El resultado de esa inspección se confirmó luego ante el padre al vaciar los sacos en casa, y bajo este aspecto lo refiere la compendiosa narración segunda (42, 35), que atribuimos justamente a P.

Los capítulos 43 y 44 (segundo viaje, intervención de Judá) serían totalmente de J, según el autor, y en esa relación se aludiría a circunstancias del primer viaje, distintas de las notadas allí por E. Así las preguntas de Josef sobre Benjamín (43, 7), de que no habló E (cf. también 42, 11 ss.); el silencio sobre Simeón en el diálogo de los hijos de Jacob (43, 3 ss.), pues la alusión y mención de Simeón en 43, 14. 23 serían sendas glosas (pág. 406) del Redactor.

El autor se ahorraría ese *Deus ex machina* del Redactor, atribuyendo sencillamente a JE, y mejor a EJ, los capítulos 43 y 44, como hace luego con el 45.

Véase en este largo relato la distribución de partes entre EJ y P, según nuestra manera de ver, que es la de siempre:

42, 1-4 Viendo Jacob que había trigo en Egipto, dijo a sus hijos, etc.

5 *Vinieron los hijos de Israel con otros que venían también a comprar trigo, pues había hambre en la tierra de Kanaán* (cf. 42, 3 ss. EJ). 6 *Josef era el gobernador de la tierra* (= 41, 39 ss. EJ) *y el que vendía el trigo a todo el pueblo del país* (= 41, 56 EJ). Los hermanos de Josef entraron y se postraron ante él rostro a tierra. 7 *Al ver Josef a sus hermanos los reconoció* (= 42, 8a EJ), *pero se hizo el extraño con ellos y hablóles con dureza* (42, 9 ss. EJ), *diciéndoles: ¿De dónde venis? Y ellos le respondieron: De la tierra de Kanaán a comprar alimentos* (42, 10 EJ)...

8 Conoció Josef a sus hermanos, pero ellos no le conocieron a él. 9-17 Acordóse Josef de los sueños que les había contado, etc.

18 *Díjoles Josef al tercer día* (cf. 42, 17 EJ): *Haced esto y viviréis, pues yo temo a Elohim*. 19 *Si en verdad sois gente de bien, que se quede uno de los hermanos preso en la cárcel donde estáis, y los otros id a llevar el trigo, para remediar el hambre de vuestras casas* (= 42, 24 ss. EJ), 20 *y me traéis al hermano menor, para probar la verdad de vuestras palabras, y no moriréis* (= 42, 16 EJ). *Ellos así lo hicieron* (= 42, 25 ss. EJ).

21-34 Ellos se dijeron unos a otros: ciertamente somos nosotros reos de culpa, etc., etc.

35 *Y sucedió que al vaciar los sacos, encontró cada uno su dinero en el suyo, y viendo las bolsas con sus dineros, ellos y su padre se llenaron de temor* (= 42, 27 ss. EJ).

36-38 Jacob su padre les dijo: Vais a dejarme sin hijos, etc.

43, 1 *Mas el hambre era muy grande en la tierra, 2 y consumidas las provisiones, que trajeron de Egipto, les dijo su padre: Volved a comprarnos algo de comer*. 3 *Pero Judá le contestó: Aquel hombre nos dijo terminantemente: No veréis más mi rostro, si no traéis acá a vuestro hermano* (+ menor LXX). 4 *Si es que mandas con nosotros a nuestro hermano, bajaremos y te compraremos provisiones; 5 pero, si no, no bajaremos, pues el hombre aquel nos dijo: No veréis mi rostro, a no ser que venga con vosotros vuestro hermano* (= 43, 8 ss. EJ).

6 Y dijo Israel (esta introducción sería de R):

¿Por qué me habéis hecho ese mal de decir a aquel hombre que teníais otro hermano? 7 Ellos le contestaron: Aquel hombre nos preguntó expresamente sobre nosotros y sobre nuestra familia, diciendo: ¿Vive aún vuestro padre? ¿Tenéis algún otro hermano? Y nosotros le respondimos a tenor de las preguntas. ¿Sabíamos acaso nosotros que nos iba a decir Traed acá a vuestro hermano? 8 Dijo entonces Judá a Israel su padre: Deja ir conmigo al muchacho, para que podamos ponernos en camino, y podamos vivir

y no muramos nosotros, tú y nuestros pequeños. 9 Yo respondo de él, tú le reclamarás de mi mano. Si no te lo vuelvo a traer y te lo pongo delante, seré reo ante ti por siempre. 10 Si no nos hubiésemos detenido tanto, estaríamos ya dos veces de vuelta.

11 DÍJOLE *Israel* su padre: *Si es así, haced pues esto: TOMAD de los mejores productos de esta tierra en vuestro equipaje, y BAJÁD[selos] AL HOMBRE AQUÉL COMO PRESENTE, un poco de tragacanto, un poco de miel, astrágalo, láudano, alfónsigos y almen dras.* 12 Coged de nuevo dinero en vuestras manos, y el que hallasteis en la boca de vuestros sacos, devolvedlo, pues quizá ha sido un error. 13 *Tomad también a vuestro hermano* (cf. v. 14b EJ), *e id, volved a aquel hombre,* 14 *Y que El-Sadday os haga hallar gracia ante ese hombre, para que suelte al otro vuestro hermano* (cf. v. 23b EJ) *y a Benjamín.* Cuanto a mí, si he de verme privado de los hijos, séalo.

15 Tomaron ellos el presente y el dinero doblado en sus manos, y también a Benjamín; y bajaron a Egipto y se presentaron a Josef.

43, 16 *Apenas vió Josef con ellos a Benjamín DIJO A SU MAYORDOMO: Haz entrar en casa a esas gentes, y mata y adereza lo que fuere menester, pues esas gentes comerán conmigo a mediodía* (= v. 25b EJ). 17 *El mayordomo hizo lo que le ordenó Josef, y condujo el mayordomo a aquellas gentes en casa de Josef.* 18-23. Y al ver (así LXX) los hombres que los llevaban a casa de Josef, se dijeron, etc.

24 *Condujo el mayordomo a aquellas gentes en casa de Josef* (= v. 17b EJ), y los dió agua para que se lavasen los pies y dió también pienso a los jumentos. 25 Ellos prepararon su presente, esperando que viniese Josef al mediodía, pues habían entendido que comerían allí.

26 *Vino Josef a casa y ellos le llevaron a casa el presente que traían y postráronse ante él rostro a tierra* (= v. 25a y 28c EJ), 27 *y él les preguntó por su salud* (cf. v. 27b EJ) *y díjoles: ¿Vuestro anciano padre, de quien me hablasteis está bien? ¿vive todavía? 28-34a Contestáronle: Bueno está vuestro siervo, nuestro padre; todavía vive [+ "Dijo él: Bendito sea de Dios aquél varón" Sam. y LXX]. E inclinándose ellos, se postraron, etc.* 34b *Luego banquetearon y se alegraron en compañía suya* (= vv. 31 ss.).

44, 1-34 Josef dió orden a su mayordomo de llenar cuanto pudiese de víveres los sacos de aquellas gentes, etc. (Benjamín cogido en hurto).

OBS. — 1.<sup>a</sup> Como en el relato del primer viaje, la noticia del dinero encontrado en la boca de los sacos (42, 35 P), así después la motivación del segundo viaje (43, 1-2 P), etc., interrumpe bruscamente el diálogo de Jacob con sus hijos, que debió de renovarse varias veces.

La primera intervención de Judá (43, 3-5 P) no es más que una réplica de la segunda (43, 8-10 EJ), y las respuestas de los hijos a las sentidas quejas del padre (43, 6. 7 P) tienen su antecedente en 42, 11. 13 (cf. 44, 19 ss.). No son, pues, estas una cosa tan nueva, como pretende nuestro autor (pág. 406).

2.<sup>a</sup> En la narración detallada de la aquiescencia de Jacob, que toca tantos extremos (43, 11 ss. EJ), se ha entreverado una más concisa, relativa al punto central, que es la ida de Benjamín. Aquella debió de comenzar: "Díjoles su padre..." Esta otra comenzaría así: "Díjoles Israel..." Y refundidas por el Redactor las dos en una, dieron la lección actual: "Díjoles Israel su padre...", donde habría algunas palabras comunes a ambas relaciones.

3.<sup>a</sup> Pero donde es más difícil desglosar un texto de otro es en los dos versos que allí se siguen (43, 16, 17). No obstante el 16b parece tener su paralelo en 25b EJ; sería pues de P; y el 17a tiene todo el aire de ser la fórmula abreviada, con que P elude las descripciones detalladas de EJ (cf. 42, 20).

Por el contrario, el 17b sería de EJ, y tiene su réplica en el 24a ("Condujo el mayordomo a aquellas gentes a casa de Josef"), que sería de P, ni más ni menos que 25a y 28c tendrían una réplica semejante en 26b ("y ellos llevaron a casa el presente que traían y posttráronse ante él rostro a tierra"). Con la expresión nerviosa "y él les preguntó por su salud" (27a), y esta otra "Luego banquetearon y se alegraron en compañía suya" (34b) P compendiaría las relaciones más detalladas del saludo y del banquete en EJ (27b-34a).

En todo depende P de EJ, a quien abrevia.

4.<sup>a</sup> Aquí, como tantas otras veces (35, 10. 21. 22; 36, 31; 37, 3. 13; 45, 21. 28, etc.), el nombre de Israel (42, 5; 43, 11) es propio y característico de P (9), lo mismo que la expresión "Que El-Sadday, etc." (42, 14; cf. 17, 1; 48, 3).

En cambio es de EJ la frase "Cuanto a mí, si he de ser privado (r. *sakol*), de los hijos, séalo" (43, 14b; cf. 42, 36); y es la manera como en EJ se licencia a Benjamín.

(9) En 43, 6 la introducción "Y dijo Israel" sería del Redactor, que reanuda así el diálogo de Jacob con sus hijos, que venía de 42, 38 en EJ. En 43, 8, intervención de Judá según EJ, respondiendo "a Israel su padre", la palabra "Israel" tendría el mismo origen, o sería sencillamente una sobrecarga, debida a influjo extrínseco del texto P en el contexto EJ. El mismo caso se repite en 46, 29.



## e) JOSEF SE DA A CONOCER A SUS HERMANOS

(Cap. 45 EJ y P)

Según el autor todo el capítulo 45 sería de JE, con lo que indica lo muy difícil que es el distinguir en él las dos fuentes consabidas. "El Redactor de la compilación JE, que ha tomado el relato del primer viaje de E (cap. 42), y el del segundo viaje de J (cap. 43 y 44), aquí, en la escena en que Josef se manifiesta a sus hermanos, ha—dice—mezclado tan hábilmente las dos fuentes, que es difícil discernirlas" (pág. 412).

No obstante, él se esfuerza por hallar esa distinción, y le parece hallarla en la de los nombres de Jacob e Israel, en las dos relaciones de la manifestación de Josef a sus hermanos (45, 3 y 4), en la novedad preóptera de la pregunta de si vive el padre (45, 3), cuando Josef lo sabía ya de antes (44, 18-34), y en la fama de estos sucesos en la corte del Faraón, dos veces consignada (42, 2 y 16 ss.).

Creemos que estas réplicas son verdaderas, y arguyen por tanto la distinción de fuentes, más no a la manera de la crítica, que atribuye unas a J y otras a E, como a fuentes del todo independientes, y aún contradictorias, sólo fragmentariamente aprovechadas por el Redactor, sino a la manera tantas veces comprobada de dos narraciones de unos mismos hechos, la una detallada y concreta (EJ) y la otra abstracta y compendiosa (P), abreviación de la primera, hábilmente combinadas ambas en una sola narración continua por un compilador o Redactor de calidad, que las reprodujo casi íntegramente.

No se nos asienta mucho ni poco la explicación que se da del distinto contenido de las fuentes para el contexto del 45, 9 en adelante. El relato elohista (E) se limitaría a la hospitalidad ofrecida por el Faraón a algunos de la familia de Josef, y al envío de las bestias de carga con víveres (45, 17. 18. 23). La oferta más concreta del país de Gosen (45, 10), sin saberlo el Faraón (cf. 46, 31 ss.; 47, 4. 5) y el envío de los carros para el traslado (45, 19. 21. 27; cf. 46, 5b LXX) por cuenta de Josef formarían aquí y en los capítulos siguientes parte del relato yahvístico (J). Es verdad que en 45, 19 la orden del envío de los carros se atribuye al Faraón, pero eso se debería a un retoque del R, que antepuso aquel "se te ordena" u "ordénales", y substituyó "vuestro padre" a "mi padre" con fines armonísticos (pág. 413). Otra vez el *Deus ex machina* del Redactor.

Pero es el caso, como se puede fácilmente comprobar, que del envío de los carros por orden del Faraón se hace mención no sólo en el v. 19, sino también en el 21. El R habría pues, retocado, no sólo el v. 19, sino también el 21. Pero esta manera de tratar los textos, en favor de

una distinción de fuentes mal fundada, no nos parece seria y objetiva. Con un poco de atención al dicho v. 21, de que no hace mérito el autor, cae por tierra todo ese tinglado.

Pero hay más todavía.

Si como pretende el autor (ib), al ofrecimiento de Gosen está vinculado el de los carros, admitida la intervención del Faraón en el segundo, su ignorancia inicial acerca del primero resulta inexplicable. Ahora bien, esta parece ineludible (cf. 45, 10 con 46, 31 ss.). Preciso será, pues, negar la tal vinculación, y con ello la consecuencia literaria de la crítica sobre que los relatos de uno y otro asunto son de una misma mano, que para el autor es la de J. No creemos en la tal vinculación apriorística.

Insistiendo en lo tantas veces declarado, digo que toda esta narración, harto bien trabada, es fundamentalmente de E, y ligeramente retocada por J fué luego entreverada de P; y del texto y del contexto no se desprende otra cosa. Si alguna réplica hay, no es de J contra E, ni de E contra J, sino de P contra EJ, como siempre. El oficio de R, casi siempre inexistente en otros pasos, no aparece aquí por ninguna parte. No hay más que un compilador escrupuloso, que amalgama a P con EJ, casi siempre afortunadamente.

Véase ya en este interesante relato la distribución de sus partes entre EJ y P, según nuestra constante manera de ver en el asendereado problema de las fuentes:

45, 1 *No pudo Josef contenerse delante de cuantos a su lado estaban, y gritó: Haced salir de junto a mí a todos. Y no quedó nadie con él, al darse a conocer Josef a sus hermanos. Y alzando la voz se echó a llorar (= 45, 14. 15 EJ; cf. 43, 30); y le oyeron los egipcios, y lo oyó también la casa del Faraón (= 45, 16 EJ). 3 Y dijo Josef a sus hermanos: Yo soy Josef (= 45, 4 EJ). ¿Vive aún mi padre? (cf. 43, 27 EJ). Y sus hermanos no podían responderle, pues estaban aturridos delante de él (cf. 45, 15 EJ).*

4-11 **DIJO ENTONCES JOSEF A SUS HERMANOS:** *Acercaos a mí, etc... 12 Con vuestros mismos ojos estáis viendo y ve con los suyos mi hermano Benjamín, que soy yo mismo el que os hablo. 13 Contaréis a mi padre cuanta es mi gloria en Egipto y todo cuanto habéis visto; y os apresuraréis a bajar acá a mi padre (= 45, 9 EJ).*

14-16 *Y se echó al cuello de su hermano Benjamín, y lloró, etc., etc.*

17 **Y DIJO EL FARAÓN A JOSEF:** *Di a tus hermanos: Haced esto (= 45, 19 EJ; cf. 42, 18; 43, 11 P). Cargad vuestros jumentos, e id, volved a la tierra de Kanaán; 18 y tomando a vuestro padre*

*y a vuestras familias, venid a mí, que yo os daré lo mejor de la tierra de Egipto; y comeréis la grosura de la tierra* (= 45, 19. 20 EJ).

19 Ordénales: Haced esto: Llevaos de la tierra de Egipto carros para los niños y las mujeres, y trayendo a vuestra padre, venid acá. 20 Ni os pese el dejar vuestros enseres, pues vuestro ha de ser lo mejor de la tierra de Egipto.

21 *E hiciéronle así los hijos de Israel* (= 45, 25 ss. EJ), *y dióles Josef carros por orden del Faraón* (= 45, 19 EJ), *y suministróles víveres para el camino* (= 45, 23 EJ)...

22-24 Dióles a todos vestidos para mudarse, etc.

25 *Subieron, pues, de Egipto y llegaron a la tierra de Kanaán*, A JACOB SU PADRE. 26 Y diéronle las nuevas, diciendo: Vive todavía Josef y es jefe de toda la tierra de Egipto. Pero su corazón se quedó frío, pues no les creía. 27 *Cuando le contaron todas las cosas que Josef les había dicho* (= 45, 26a. 27b EJ); y vió los carros que le enviaba Josef para trasladarle, se reanimó el espíritu de Jacob su padre. 28 *Y dijo Israel: Basta; mi hijo Josef vive todavía; iré y le veré antes de morir* (= 45, 27b EJ).

OBS. — 1.<sup>a</sup> La manifestación de Josef a sus hermanos y la repercusión que el hecho tuvo en la corte del Faraón, se narran aquí dos veces, una muy brevemente (45, 1-3. 12. 13), que según la norma es de P, y otra con más detalles (45, 4 ss. 14 ss.), que sería de EJ.

2.<sup>a</sup> El paralelismo es todavía más evidente entre la orden del Faraón, como se la narra en 45, 17. 18 por un lado, y 45, 19. 20 por otro. La primera narración sería de P y la segunda de EJ.

3.<sup>a</sup> Quiero llamar particularmente la atención a mis lectores sobre el v. 21, de que arriba se hizo mérito. Dice así el verso aludido: “Y los hijos de Israel hiciéronlo así (= 45, 25. 26 EJ), y dióles Josef carros por orden del Faraón (= 45, 19. 20 EJ) y provisiones para el camino (= 45, 22. 23 EJ)”. Con fórmulas como esta “E hiciéronlo así, etc.” ahórrase el abreviador P descripciones enteras por menor (cf. 43, 17a; al.); y con el inciso “por orden del Faraón”—no “conforme a la orden del Faraón”, nótese bien—se repite brevemente lo que más despacio y de propósito se dijo en el otro documento (45, 19 JE o EJ), pero sin aludir a él. La alusión está sólo en la traducción incorrecta que se hace del inciso. Quitada la alusión del un verso al otro, se impone la distinción de documentos.

4.<sup>a</sup> No podemos seguir al autor en la vivisección, que a menudo hace de los textos, como cuando por indicios problemáticos divide el v. 45, 5 en cuatro incisos: “Ahora, pues, no os afijáis (de J), ni os enojáis (de E; cf. 31, 35) de haberme para acá vendido (de J), que para

preservación de vuestra vida me envió Elohim delante de vosotros (de E)". Así en la nota 31 (pág. 413).

Lo mismo se podría hacer, añadimos nosotros, con el paso 45, 27 s.; "Cuando le contaron todas las cosas que Josef les había dicho (de E), y vió los carros que Josef enviaba para el traslado (de J), revivió el espíritu de Jacob (de E). 28 Y dijo Israel: Basta; mi hijo Josef vive todavía; iré y le veré antes de morir" (de J). Sin embargo en vista de las réplicas, sólo el primero y el último se denuncian suficientemente contradistintos, más no ya como de J frente a E, sino de P frente a EJ.

f) INSTALACIÓN DE JACOB Y SU FAMILIA EN EGIPTO  
(46, 1-47, 28 EJ y P)

Según el autor el texto se distribuye así entre las varias fuentes:

- |                       |  |
|-----------------------|--|
| a) De J 46, 1         | (Israel parte; sacrifica en Berseba).                          |
| b) De E 46, 2-5a      | (Tras una visión en sueños parte de Berseba).                  |
| c) De J 46 5b         | (Ponen a Israel, etc. en los carros).                          |
| d) De P 46, 6. 7      | (Bajan con todo a Egipto).                                     |
| e) De P 46, 8-27      | (Lista genealógica de la familia de Israel).                   |
| f) De J 46, 28-47, 5a | (Los hermanos de Josef ante Faraón; establécense en Gosen).    |
| g) De P 47, 5b-11     | (Orden de Faraón; Jacob ante Faraón; se establecen en Ramsés). |
| h) De E 47, 12        | (Josef alimenta a la familia de su padre).                     |
| i) De J 47, 13-26     | (Administración de Josef).                                     |
| j) De J 47, 27a       | (Israel en Gosen).   |
| k) De P 47, 27b-28    | (Multiplicanse los Israelitas; edad de Jacob).                 |

Tres palabras: Israel, los carros y Gosen hacen que el autor atribuya a J las perícopes a), c), f) y j) (pág. 415, 420, 421 y 425). A J atribuye también la perícope i), a causa del interés del redactor yahvista por el origen de las instituciones (pág. 424).

En cambio, la visión en sueños y el sustento de la familia por Josef le bastan para atribuir a E las perícopes b) y h). Lo restante, dice, es de P, por el vocabulario y el estilo y respectivamente la cronología (pág. 415, 421 y 425).

Y a propósito de P observa aquí el autor que de toda la historia de Josef el Redactor del Génesis no ha conservado hasta ahora más que dos rasgos: la relación que a la edad de 17 años hizo Josef a su padre

acérea de los hijos de Bilha y Zilpa (37, 2) y su presentación ante el Faraón a la edad de 30 años (41, 46). La crítica, como se ve, no tiene aquí otro criterio que las cifras, para atribuir a P un texto cualquiera. ¿Cómo según P había venido Josef a Egipto y había sido promovido a un puesto tan elevado? ¿Cómo había invitado a sus familiares de Kanaán a venir adonde él estaba? Otras tantas cuestiones sin respuesta. P, sin embargo, debió de resumir a su modo la historia tomada de J y E o de otras fuentes análogas (pág. 416).

He ahí una implícita confesión de parte del artificio y arbitrariedad con que se procede en la distinción de fuentes, según el sistema seguido por el autor. No obstante tener por cierto que P debió de hacer a su modo el resumen de la historia de Josef, sólo ha acertado a reconocer los vestigios de ese resumen en sendas indicaciones cronológicas, los 17 y los 30 años de Josef. Sin ese criterio de la cronología, que desde luego falla aquí en ambos casos, como probamos en su lugar, nosotros hemos podido seguir paso a paso el resumen que P hace de EJ lo mismo aquí que en otras partes.

¿Qué garantía puede haber de haber dado con la recta distinción de fuentes en esa exhibición fragmentaria e irregular del contenido, por razones de forma no bien aquilatadas y con manifiesto desdén por las razones de contexto? Y nada se diga de los frecuentes contrastes y hasta contradicciones, que aún después de haberlas escamoteado en buena parte, se pretende ver entre las distintas fuentes, de donde tan mal parada sale la habilidad del Redactor, y comprometida la inerrancia del sagrado texto.

Nuestra manera de ver, mucho más sencilla, simplifica las fuentes inmediatas, reduciéndolas a dos (EJ y P) y reduce a su vez el oficio del Redactor a una feliz acoplación completa o casi completa de ambos documentos, como es de ver en el siguiente espécimen:

46, 1 *Partióse Israel con todo lo que tenía y llegado a Berseba ofreció sacrificios al Dios de su padre Isaac (= ss.).* 2 *Habló Elohim a Israel en visión nocturna diciéndole: Jacob, Jacob. Contestóle él: heme aquí.* 3 *Y El le dijo: Yo soy El, el Dios de tu padre Isaac: no temas bajar a Egipto, pues yo te haré allí un gran pueblo.* 4 *Yo bajaré contigo a Egipto y yo mismo te haré volver a subir. Josef te cerrará los ojos.*

5 *Levantóse, pues, Jacob de Berseba, y los hijos de Israel pusieron a su padre Jacob, a sus niños y sus mujeres en los carros que "Josef" (sic. los LXX) había enviado para llevarlos.* 6 *Y tomando sus ganados y la hacienda que habían adquirido en el país de Kanaán, encamináronse a Egipto Jacob y toda su descendencia con*

él (= s.). 7 Y a sus hijos y a los hijos de sus hijos, a sus hijas y a las hijas de sus hijas, a toda su descendencia la llevó consigo a Egipto.

8-27 *He aquí los nombres de los hijos de Israel que vinieron a Egipto* (sigue la lista).

28, 34 Mandó Jacob delante de sí a Judá, para que se presentase a Josef y se informase acerca de Gosen, etc.

47, 1-4 Fué Josef e informó al Faraón diciendo: Mi padre y mis hermanos, con sus ovejas y sus vacas, etc.

5 Dijo el Faraón a Josef: Habiten en la tierra de Gosen, y si entiendes que hay entre ellos hombres capaces, ponlos por mayores de mis ganados.

*Jacob y sus hijos vinieron a Egipto junto a Josef* (= 46, 28 ss. EJ). *Lo supo el Faraón rey de Egipto* (cf. 47, 1 EJ) *y dijo el Faraón a Josef: Tu padre y tus hermanos han venido aquí: 6 Tienes a tu disposición toda la tierra de Egipto; establece a tu padre y a tus hermanos en lo mejor de la tierra* (= 47, 5a EJ).

7-10 Hizo Josef venir a su padre y le presentó al Faraón, etc.

11 *Josef estableció, pues, a su padre y a sus hermanos, y dióles posesión en la tierra de Egipto, en lo mejor del país, en la región de Ramsés, como ordenó el Faraón.* 12 Y proveyó Josef de pan a su padre y a sus hermanos y a toda la casa de su padre, según el número de los niños.

13-26 No había pan en toda aquella tierra, etc. (administración de Josef).

27 *Así habitó Israel en tierra de Egipto—en la tierra de Gosen (glosa del R)—, y adquirieron en ella posesiones y crecieron y se multiplicaron grandemente.*

OBS. — 1.<sup>a</sup> Las réplicas abreviadas de la narración, el gusto por las genealogías (46, 8-27) y desde luego el vocabulario denuncian las perícopes de P entreveradas en el texto de EJ.

Para nosotros es casi siempre característico de P el nombre de Israel, y así a P atribuimos las perícopes 46, 1. 5. 8 ss.; 47, 27; (cf. 35, 10<sup>2</sup>. 21. 22<sup>2</sup>; 37, 3. 13; 42, 5; 43, 6. 11; 45, 21. 28, etc).

El autor, por su parte, en la nota 34 (pág. 415) señala como característica de P la expresión "rêkûs" (hacienda) y "toda su descendencia con él", que concurren en 46, 6 (cf. 12, 5; 31, 18; 36, 6. 7, por un lado, y 17, 7. 8. 10; 35, 12, por otro), y el nombre de Paddan-Aram, que es de ver en 46, 15 en la lista genealógica (cf. 25, 20; 28, 2. 5. 7; 31, 18; 33, 18; 35, 9. 26).

Además, como con el tiempo cambiaron seguramente los nombres de pueblos y regiones, nos creemos autorizados para pensar, que así como

P denomina arriba Madianitas (37, 28. 36) a los mismos que EJ denominara primero Ismaelitas (37, 25. 27. 28; 39, 1), así aquí denomina "región de Ramsés" (47, 11) a la misma que EJ llamó "tierra de Gosen" (45, 10; 46, 28. 34; 47, 1. 4. 5).

Lo restante no caracterizado como de P, y en que se narran los hechos por menor, sería de EJ, incluso el pasaje en que se da la edad de Jacob—siempre Jacob—, al tiempo de su entrevista con el Faraón (47, 9), los 17 años que sobrevivió y los 147 que tenía al morir (47, 28).

2.<sup>a</sup> Con el autor preferimos en dos lugares al texto hebreo el de los LXX: a) En 46, 5, donde el texto griego lee "Josef" contra el hebreo que escribe "Faraón", y b) en 47, 5. 6, que dimos arriba. Este paso en el Hebreo dice así: "Y habló el Faraón a Josef, diciendo: Tu padre y tus hermanos han venido a ti. 6 Tienes a tu disposición la tierra de Egipto; establece a tu padre y hermanos en lo mejor de la tierra; habiten en la tierra de Gosen. Y si entiendes que hay entre ellos hombres capaces, ponlos por mayores de mi ganado".

3.<sup>a</sup> No nos interesa en este momento el explicar ciertos por menores y lecciones variantes de la lista genealógica (46, 8-27).

4.<sup>a</sup> La perícope relativa a la administración de Josef (47, 13-26) el autor la atribuye toda a J. En realidad no hay ninguna indicación segura, para atribuírsela más bien a J que a E, y en consecuencia, para nosotros es de EJ, como en lo demás. El inciso "tierra de Kanaán", tres veces allí repetido (43, 13. 14. 15), sería una glosa fundada en 41, 57. La observación nos parece razonable. No así la interpretación que se da a la tradición sobre la ley del quinto introducida por Josef, que según el autor sería de data posterior.

Con la atenta lectura de estos textos descubrirán mis lectores nuevas armonías con otras perícopes tenidas por de P, v. gr., en el 47, 27, que salvo la glosa, es la natural continuación del 47, 11.

g) ANTE LA PRÓXIMA MUERTE DE JACOB  
(47, 29-48, 22 EJ y P)

Según el autor se distribuyen así las perícopes entre las varias fuentes:

- |                   |   |
|-------------------|---|
| a) De P 47, 28    | (Años de Jacob).  |
| b) De J 47, 29-31 | (Pide Isr. a Josef ser enterrado en el sepulcro de sus padres). |
| c) De E 48, 1-2a  | (Josef con sus dos hijos se anuncia a Jacob).                   |
| d) De J 48, 2b    | (Isr. recoge sus fuerzas y se sienta en el borde del lecho).    |

- e) De P 48, 3-6 (La bendición de El-Sadday...).
- f) De E 48, 7-8a (Isr. *ve* a los hijos de Josef...).
- g) De J 48, 8b-10a (Israel *no ve*...).
- h) De E 48, 10b-12 (Josef se los acerca e Isr. dice que *ve*).
- i) De J 48, 13. 14 (Josef los coloca a la derecha e izquierda de Israel).
- j) De E 48, 15. 16 (El los bendice...).
- k) De J 48, 17-19 (Josef advierte el supuesto error a su padre).
- l) De E 48, 20-22 (Isr. los da por bendecidos; *va a morir*).

Para distinguir el documento J valdría, dice, poco en el caso el nombre de Israel, que el R escribió por su cuenta en el documento E (*f, h y l*), con fines armonísticos.

Por enésima vez el *Deus ex machina* del R. Una crítica así no ofrece confianza. Creemos que no se necesita el expediente del R. El nombre de Israel no debía señalar de suyo a J, ni deja de señalarlo por esa intempestiva intervención del R, sino que aquí como en otras partes el nombre de Israel sigue señalando a P. De P serían, pues, todas esas perícopes contrasñadas con ese nombre (*b, d, f-i, l*). De P son por lo mismo, las perícopes, en que Israel se dice ya ver (*f, h*), ya no ver (*g*). La distinción de fuentes fundada en ese por menor, es insubsistente, pues todo se explica fácilmente con sólo suponer que Israel era *cecuciente* a esa edad, como su padre Isaac.

A nuestro juicio la distinción de fuentes se manifiesta principalmente en esa doble bendición (48, 11. 16 y 48, 20), dos núcleos literarios diferentes, en torno a los cuales no es difícil repartir los textos; repartición que da, como siempre, una relación detallada y otra compendiosa, sino que por excepción sorprendente, aquí la detallada sería de P y la compendiosa de EJ.

Esto es lo que a todo mi entender se persuade por las razones siguientes:

a) La relación compendiosa, con ser breve, esta vez no lleva señal de dependencia, sino que se presenta independiente de la otra, aunque no contraria. En ambas el patriarca guarda cama (cf. 47, 31 P con 48, 1 EJ) y se sienta luego en el borde de ella (cf. 48, 2b. 13. 14. 17 ss. con 48, 12 EJ).

b) El nombre de Israel, característico de P lo es aquí de la relación más larga, cuyo contenido etnográfico, sin que importe la extensión, es también muy propio de P.

c) Cuando se escribió el relato más breve no era todavía corriente el considerar a Manasés y Efraim como cabezas de tribu; allí no había



más cabeza de tribu que Josef, y en la cabeza de Josef se bendice a sus dos hijos, lo mismo aquí (48, 15. 16), que más adelante (49, 22-26) siempre en el documento EJ.

Sólo cuando se sacó del número duodenario a la tribu de Leví, al darle por herencia el servicio del santuario, se sintió la necesidad de dividir en dos la tribu de Josef, para mantener ese número en la repartición de la tierra. El autor del Códice sacerdotal (P) fundamentó esa división en la bella tradición sobre la excepcional bendición de Israel a los dos hijos mayores de Josef; y en ello se descubre un antiguo providencial designio de preferencia por el segundogénito. Así en el caso de Caín y Abel, de Ismael e Isaac, de Esaú y Jacob, y ahora de Manasés y Efraim.

Véase ya la repartición del texto entre las varias fuentes, según nuestra manera de ver:

47, 28 Vivió Jacob en la tierra de Egipto 17 años, siendo todos los días de su vida 147 años.

29 *Cuando los días de Israel se acercaron a su fin (= 48, 1 ss. EJ), llamó a su hijo Josef y le dijo: Si he hallado gracia a tus ojos, pon, te ruego, la mano bajo mi muslo (cf. 24, 2 EJ) y haz conmigo obra de bondad y fidelidad: No me entierres en Egipto, por favor. 30 Cuando me duerma con mis padres, me llevarás, pues, de Egipto, y me sepultarás en sus sepulturas (= 49, 29-32 EJ). Y él respondió: Yo haré como tú dices. 31 Díjole él: Júramelo. Y él se lo juró. E Israel se postró sobre la cabezera del lecho.*

48, 1 Después de todo esto vinieron a decir a Josef: Mira, tu padre está enfermo; y él tomó consigo a sus dos hijos, Manasés y Efraim. 2 Anunciáronselo a Jacob, diciendo: Mira tu hijo Josef viene a verte; Y HACIENDO ISRAEL UN ESFUERZO, SE SENTÓ EN EL BORDE DEL LECHO. 3 *Luego dijo a Josef: El Dios Saddy se me apareció en Luz (28, 11-22), tierra de Kanaán, y me bendijo, 4 diciendo: He aquí que yo te haré crecer y te multiplicaré y te pondré por estirpe de pueblos y daré esta tierra a tu descendencia después de ti por juro perpetuo de heredad. 5 Y ahora tus dos hijos, Efraim y Manasés, que te nacieron en tierra de Egipto antes que yo viniese aquí, serán míos, míos serán como Rubén y Simeón. 6 Mas los que has engendrado después serán tuyos; bajo el nombre de sus hermanos serán llamados a la herencia.*

7 *Cuanto a mí, al volver de Paddán se me murió Raquel en la tierra de Kanaán, en el camino, a una kibrat de tierra antes de llegar a Efrata, y allí la sepulté en el camino de Efrata, que es Betlehém (cf. 35, 19 EJ).*

8 Y FIJANDO ISRAEL LA VISTA EN LOS HIJOS DE JOSEF dijo: *¿Quiénes son éstos? Respondió Josef a su padre: Son los hijos que Elohim me ha dado aquí.* Y él dijo: Acércalos, te ruego, para que los bendiga. 10 *Los ojos de Israel estaban tan torpes por la edad, que no podía ver.* Acercólos, pues a él, y él los besó y los abrazó. 11 *Y dijo Israel a Josef: no creí ver ya más tu rostro, y he aquí que Elohim me ha dejado verte a ti y a tu prole.* 12 Sacólos Josef de entre las rodillas de su padre y postróse ante él rostro a tierra.

13 *Tomó Josef a ambos, a Efraim a su diestra a la izquierda de Israel, y a Manasés a su izquierda a la derecha de Israel, y se los acercó (= vv. 9b. 18b).* 14 *Israel extendió su mano derecha y la puso sobre la cabeza de Efraim, que era el menor, y la izquierda sobre la cabeza de Manasés, cruzándolas adrede, pues Manasés era el primogénito.*

15 El bendijo a Josef diciendo: Que Elohim en cuya presencia anduvieron mis padres Abraham e Isaac; que Elohim el cual fué mi pastor desde que existo hasta hoy; 16 que el ángel que me ha librado de todo mal bendiga a estos niños. Que lleven ellos mi nombre, así como el nombre de mis padres Abraham e Isaac, y se multipliquen grandemente en medio de la tierra.

17 *Josef, al ver que su padre ponía la mano derecha sobre la cabeza de Efraim, se disgustó y asiendo la mano de su padre de sobre la cabeza de Efraim para ponerla sobre la de Manasés, 18 dijo a su padre: No así, padre mío, que el primogénito es éste; pon tu mano derecha sobre su cabeza.* 19 *Pero su padre rehusó diciendo: Lo sé, hijo mío, lo sé; también él vendrá a ser un pueblo, también él será grande; pero su hermano menor será más grande que él, y tendrá por descendencia una muchedumbre de pueblos.* 20 *Así los bendijo aquel día (= vv. 15, 16 EJ), diciendo: Por ti será bendecido Israel, cuando se diga: Póngate Elohim como a Efraim y a Manasés. Y antepuso Efraim a Manasés.*

21 *Y añadió Israel a Josef: He aquí que yo voy a morir, mas Elohim estará con vosotros y os reconducirá a la tierra de vuestros padres.* 22 *A ti te doy, a más de lo que a tus hermanos, una parte que yo tomé a los Amorreos con mi espada y con mi acero.*

OBS. — 1.<sup>a</sup> La unidad de ambos relatos, el de EJ y el de P, nos parece indudable.

Fijándonos en el de P, la escena pasa entre *Israel* próximo a morir y Josef con sus dos hijos, Manasés y Efraim, cuyas prerrogativas invierte Israel deliberadamente y los hace iguales a sus propios hijos, constituyéndolos en sendas cabezas de tribu, ni más ni menos que Rubén y Simeón.

El vocabulario por su parte (Israel, El-Sadday, Paddán, etc.) persuade que todo este relato, no obstante ser esta vez tan detallado, es de P. En él viene entreverado otro relato más breve, pero independiente, que sería el de EJ de otras veces. Estos dos relatos, sin ser contradictorios, son bastante diferentes en el contenido, y coinciden en la expresión sólo en 48, 2b (“y haciendo un esfuerzo se sentó en el borde del lecho”), y en 48, 8a (“y fijando la vista en los hijos de Josef”).

La expresión común, que literalmente es “se sentó sobre el lecho” se ha de interpretar “se sentó” en el borde del lecho”, como presupone el desarrollo de la escena (cf. 48, 12 ss.; 49, 33).

2.<sup>a</sup> No nos cuadra la tradición que el autor, siguiendo la lección más fácil de los LXX, hace de 48, 15 (“El los bendijo”), y de 48, 20 (“Por vosotros Israel bendecirá”). Nosotros a la lección más difícil del TM nos atenemos, y así en la relativa estridencia contextual de la primera tenemos un argumento más a favor de la distinción de fuentes, tal como arriba la explicamos.

#### h) EL TESTAMENTO DE JACOB Y SU MUERTE (Cap. 49 EJ y P)

Según el autor el texto se distribuye así entre las varias fuentes:

- |                   |  |
|-------------------|--|
| a) De P 49, 1a    | (“Jacob llamó a sus hijos”).   |
| b) De R 49 1b     | (“y dijo: reuníos, que os voy a anunciar lo que os sucederá en el porvenir”).      |
| c) De X 49, 2-27  | (El poema: bendición de cada tribu).   |
| d) De R 49, 28ab  | (“Todos éstos son las doce tribus y esto lo que les habló su padre”).              |
| e) De P 49, 28c   | (“y bendije a cada uno con su peculiar bendición”).                                |
| f) De P 49, 29-32 | (La orden de enterramiento).   |
| g) De J 49, 33ab  | (“Acabó Jacob de dar estas órdenes a sus hijos y recogió los pies hacia la cama”). |
| h) De P 49, 33cd  | (“y expiró y fué a renir a los suyos”).  |

Que *a*) sea de P, concedido (cf. 28, 1), más por eso no deja de ser a la vez de E, o bien de EJ, lo mismo que *b*) y *d*)—introducción y conclusión del poema—, que el autor atribuye a R, esto es al último redactor del libro, que habría injertado el poema en un contexto de P (pág. 490; cf. 433).

Nada de esto se nos asienta, y vamos a razonar nuestra manera de ver.

La perícope c), esto es el entero poema (49, 2-27) es ciertamente anterior a P, pues ignora aún la institución levítica y la consiguiente división de la tribu de Josef en dos, Efraim y Manasés para mantener el número duodenario. Como aquella institución y esta división hay que endosárselas a Moisés, a quien se atribuye también justamente la redacción de J (cf. Ex. 6, 3) (10), no se puede admitir lógicamente que el poema formara parte del texto J, ni aun que se introdujera en el texto E, después de la manipulación J, sino antes de dicha manipulación, y a fortiori antes de entreverar en él el texto P. El poema entraría, pues, no en un contexto P, como pretende el autor, ni siquiera en un contexto J, sino en un contexto más antiguo E; y por consiguiente al propio E, o bien a algún su manipulador preyahvístico o premosaico habría que atribuir la introducción (49, 1b) y la conclusión (49, 28a), con que se inserta el poema en el contexto E.

Tampoco se nos asienta el que se atribuya a P la orden de enterramiento (49, 29-32), y que a seguida se haga de J el 49, 33a, en que se presupone la orden dada. La perícope 49, 33a es la continuación lógica de la anterior, y forma con ella un solo contexto, y ese no de P, ni de J, sino de E, según lo dicho. El autor es consecuente al atribuir a P la orden de enterramiento, pues hay en ella una continua alusión al cap. 23, que atribuye también a P. Nosotros con la misma lógica la atribuímos a E, cuyo es a todo nuestro entender el dicho capítulo.

He aquí según nuestro modo de ver la repartición del texto entre las varias fuentes:

49, 1 JACOB LLAMÓ A SUS HIJOS y dijo: Reuníos que os voy a anunciar lo que os sucederá en el porvenir.

49, 2-27 (el poema, con su anuncio para cada tribu).

49, 28 Todos éstos son las doce tribus de Israel, y esto es lo que les habló su padre, y bendijo a cada uno con su peculiar bendición (= 49, 3-27 EJ).

---

(10) Como se comprueba por la composición de los nombres propios, a Moisés habría que atribuir el cambio del nombre de Dios *El* en *Yahvé*, lo que hizo que los nombres en—*cl* o *El*—terminaran en—*ya* o comenzaran en *Yo*—. El nombre de Yokabed, la madre de Moisés, es el primero que ostenta en su composición el nuevo nombre divino. El atribuir a Enós la institución del culto público a Yahvé, se funda en una falsa interpretación de Gén. 4, 26 que comparte también nuestro autor: “Este comenzó a invocar el nombre de Yahvé”, cuando se debió traducir “Este comenzó (o “entonces se comenzó”) a clamar en el nombre de Yahvé”. Por otras palabras, Enós fué el primero de los ocho pregoneros prediluvianos (Enós, Cainán, Malaleel, Jared, Henok, Matusélah, Lamek y Noé) contra la corrupción (II Pet. 2, 5). La redacción mosaica (J), de quien es este verso, introdujo ahí anticipadamente el nombre de Yahvé como en tantos otros pasos del Génesis.

29 Luego les dió esta orden: Yo voy a reunirme a los míos; sepultadme con mis padres en la caverna que está en el campo de Efrón, el hetteo, 30 en la caverna del campo de Makpelá, en frente de Mambré, en la tierra de Kanaán, que Abraham compró a Efrón el hetteo, para tener sepultura de su propiedad. 31 Allí están sepultados Abraham y Sara su mujer; allí Isaac y su mujer Rebeca; y allí sepulté yo a Lea. 32 El campo y la caverna que en él hay, fueron comprados a los hijos de Het.

33 Cuando acabó Jacob de dar estas órdenes a sus hijos, *recogió sus pies hacia la cama y expirando* fuese a reunir a los suyos.

OBS. — 1.<sup>a</sup> Con la expresión “y bendijo a cada uno con su peculiar bendición” (49, 28c), resume P el largo poema, en que se anuncia a cada cual su porvenir en la prosperidad, tomando un poco latamente anuncio por bendición; y nos parece una sutileza del autor (pág. 433) el poner aquí discordancia entre ambos términos.

2.<sup>a</sup> La mayor diferencia entre el esquema del autor y el nuestro está en el último versículo, que él reparte entre J (v. 33ab) y P (v. 33cd), y nosotros repartimos entre E (v. 33ad) y P (v. 33bc). El inciso “expiró” (r. *gawá'*) es ciertamente característico de P (cf. 6, 17; 7, 21; 25, 8. 17; 35, 29). No así, a nuestro parecer, la expresión “reunirse a los suyos” que allí se sigue (cf. 25, 8. 17; 35, 29).

#### i) FUNERALES DE JACOB

(50, 1-14 EJ y P)

Según el autor los textos se reparten así entre las fuentes:

- a) De J 50, 1-8 (Embalsamado y llorado el difunto, sale el cortejo fúnebre para Kanaán).
- b) De E 50, 9 (“A una con él salieron carros y caballeros, caravana harto numerosa”).
- c) De E 50, 10. 11 (Llega el cortejo a Kanaán, etc.).
- d) De P 50, 12. 13 (Enterramiento de Jacob en Makpelá).
- e) De J 50, 14 (Vuelta del cortejo).

Creemos contra el autor que aquí se descubren fácilmente los dos documentos de otras veces, es decir E (EJ) y P, aquel detallado como de costumbre, este más vago, si no siempre más breve.

El que se narre de nuevo en el v. 13 el traslado del cadáver, cuando ya se le dió por trasladado y aun enterrado anteriormente en el v. 12 (según los LXX), presupone a no dudarle la distinción de fuentes,

aunque no a la manera fragmentaria de la crítica, que no acierta a formar historia continuada con ninguna de ellas (pág. 442, al.). Una crítica así es por fuerza subjetiva y arbitraria.

Véase la distribución del texto entre las varias fuentes, según nuestra manera de ver:

50, 1 Se echó Josef sobre el rostro de su padre y lloró sobre él y le besó. 2 Y mandó Josef a los médicos que tenía a su servicio, que embalsamaran a su padre, y *los médicos embalsamaron a Israel* (= 50, 2a. 3 EJ). 3 Y emplearon en esto 40 días, que es el tiempo que se emplea en embalsamar.

4 Los egipcios hicieron duelo por él durante 70 días. PASADOS LOS DÍAS DEL DUELO, *habló Josef a las gentes de la casa del Faraón, diciéndoles: Si he hallado gracia a vuestros ojos* (cf. 47, 29 P), *haced llegar esto, os lo ruego, a oídos de Faraón: 5 Mi padre me hizo jurar, diciendo: Voy a morir; sepúltame en la sepultura que tengo en la tierra de Kanaán* (cf. 47, 29-31 P). *Que me permita, pues, subir a sepultar a mi padre, y volveré.* 6 Y le contestó el Faraón: *ve y sepulta a tu padre, según tu juramento.*

7 SUBIÓ JOSEF A SEPULTAR A SU PADRE, y subieron con él todos los servidores del Faraón, los ancianos de su casa y todos los ancianos de la tierra de Egipto, 8 y toda la casa de Josef y sus hermanos, y la casa de su padre, dejando solamente los muchachos, y el ganado menor y el mayor en la tierra de Gosen. Y *con él subieron carros y gente de a caballo* (cf. 45, 21; 46, 5b P), *cara-bana harto numerosa* (= 50, 7. 8 EJ).

10 Y *llegados a la era de Atad que está al otro lado del Jordán, endecharon allí con grande y sentida lamentación, haciéndole a su padre el duelo por siete días.* 11 Y *al ver los moradores del país, los Kananeos, tamaño duelo en la era de Atad, dijéronse: Gran duelo es este de los Egipcios. Por eso se dió el nombre de Abel-Mitsraim a este lugar, que está al otro lado del Jordán.* 12 *Hiciéronlo, pues, así los hijos de Israel (+ “y le sepultaron allí” LXX).*

13 Y *lleváronle sus hijos a la tierra de Kanaán y le dieron sepultura en la cueva del campo de Makpelá, la que Abraham había comprado de Efrón, el hetteo, con el mismo campo, para tener sepultura de su propiedad, frente a Mambré.* 14 Y *volvióse Josef a Egipto, él y sus hermanos y cuantos habían salido con él a sepultar a su padre, después de haberle dado sepultura.*

Obs. — 1.<sup>a</sup> Con la expresión del 50, 2 “los médicos embalsamaron a Israel” (nótese el nombre) resume P la narración más detallada del otro documento en 50, 2. 3.

Las expresiones "Pasados los días del duelo" (v. 4) y "Josef subió a sepultar a su padre" (v. 7), que suponemos venían juntas en EJ, pasaron tales cuales a P donde quedaron, separadas por la solicitud hecha al Faraón (50, 4b-6).

2.<sup>a</sup> El 50, 9 que el autor hace de E entreverado en J, nosotros lo hacemos de P entreverado en E (EJ); y a P atribuimos también lo referente al duelo en la era de Atad o del Espino (50, 10-12), como explicación popular de la etimología de Abel-Mitsraim (11).

La lección del 12 es la corriente en los LXX, donde el texto A lee "hijos de Israel" (nótese otra vez el nombre) en vez de "sus hijos" de los otros textos. El TM omitiendo la mención expresa del enterramiento, lee así: "Hiciéronlo sus hijos así como les había ordenado", con falsa alusión a 49, 29-32, que recogen también algunos textos griegos. Callo otras variantes menos importantes.

El hiato que el autor ve entre el v. 11 y el 12 (pág. 441) le juzgamos inseguro. Lo que hay es en el v. 11 se termina de relatar el duelo y los que le formaban, y en el v. 12 se pasa a consignar, con la vaguedad y sequedad propia de P, el hecho del enterramiento (LXX). Basta una conjunción ("pues") entreverada en el v. 12, para que desaparezca, como por ensalmo, la supuesta solución de continuidad. Nunca se recordará lo bastante la forma paratáctica, o aperiódica, de la construcción hebreaica.

3.<sup>a</sup> El léxico (Israel, hallar gracia, el juramento, hacer así) y la expresión abstractiva y formulista, si menos breve alguna vez, siguen siendo en esta pieza las características de P.

En cambio, se caracterizan como de E (EJ), por lo concretas y realistas, las relaciones paralelas del embalsamamiento, etc. (50, 1. 2a. 3. 4a), del primer cortejo funeral (50, 7. 8) y del traslado del cuerpo a Kanaán y su enterramiento en Makpela, junto con la vuelta del cortejo (50, 13. 14), ni más ni menos que la orden de enterramiento en el capítulo anterior, y todo el capítulo 23, al que se alude fielmente en estos pasos.

---

(11) Como advierte justamente el autor (págs. 442, 443), hay aquí un juego de palabras entre "ébel" (duelo) y "abel" (llanura). Los LXX leyeron el nombre propio *Ebel-Mitsraim* (duelo de Egipto), haciendo así más preciso el juego. Pero es preferible la lectura Abel-Mitsraim, por ser menos fácil y darse en otros nombres de igual composición (ve núm. 33, 49; Jud. 11, 33; I Reg. 19, 16; II Cron. 16, 4).

Como se ha observado antes de ahora, la etimología popular, aun no siendo verdadera, como no lo es, v. gr., la de Babel (Gén. 11, 9) y tantas otras, viene a ser una especie de memorialín, que puede aducirse y de hecho se aduce como documento tradicional de un hecho histórico.

4.\* La era de Atad de la tradición más moderna (P), no debe de estar muy lejos del campo de Makpelá, de la tradición más antigua (EJ).

La indicación topográfica "al otro lado del Jordán", que es aquí al occidente del río, presupondría que el autor del Códice sacerdotal (P) escribió al oriente del Jordán, lo cual no implica necesariamente que viviera antes del paso del Jordán por Josué.

j) ÚLTIMOS AÑOS Y MUERTE DE JOSEF  
(50, 15-26 EJ y P)

Según el autor se reparte así el relato:

- a) De E 50, 15-21 (Embajada de sus hermanos).
- b) De J 50, 22 ("Habitó Josef en Egipto, él y la casa de su padre. Y vivió Josef 110 años").
- c) De E 50, 23-26 (Su longevidad, su testamento y su muerte).

La repartición que hace el autor no responde a las exigencias del texto. Se habla dos veces de la edad de Josef (vv. 22 y 26), y otras dos de la visita que les hará el Señor (vv. 24 y 25), y en la segunda se introduce el nombre de Israel, al par del juramento, lo cual, como hemos visto, es característico de P.

Además, con la primera mención de la longevidad de Josef (v. 22) ha de ir naturalmente su contraprueba que es la vista de su posteridad (v. 23). Creemos que no hace bien el autor en repartir estos dos versos entre distintas fuentes, ni en distribuir, como otras veces entre E y J lo que se debió repartir entre E (EJ) y P.

Véase la distribución del texto según nuestro esquema:

50, 13-21 Viendo los hermanos de Josef que su padre era muerto, dijeron: Quizá nos aborrecerá Josef, etc.

22 Y habitó Josef en Egipto, él y la casa de su padre. Y vivió Josef 110 años (= v. 26 EJ). 23 Y vió Josef a los hijos de Efraim hasta la tercera generación: también los hijos de Makir se criaron sobre sus rodillas.

24 Y dijo Josef a sus hermanos: Yo voy a morir, mas Elohim os visitará ciertamente, y os hará subir de esta tierra a la tierra que juró a Abraham, a Isaac y a Jacob (cf. 48, 21 P). 25 Y conjuró Josef a los hijos de Israel, diciendo: Elohim os visitará ciertamente (= v. 24 EJ); y entonces llevaréis de aquí mis huesos (cf. Ex. 13, 19).

26 Y murió (r. *mât*) Josef de edad de 110 años; y embalsamáronle, y fué puesto en un sarcófago en Egipto.



Obs. — 1.<sup>a</sup> El léxico (Israel, el conjuro...), las varias réplicas que se advierten en el texto, junto con la preferencia que se da a Efraim sobre Manasés (cf. 48, 14. 17 ss. P), hacen de P la parte cursiva del relato.

2.<sup>a</sup> La noticia tan detallada sobre Makîr, cuya posteridad habitó en Galaad, al oriente del Jordán, se compagina bellamente con lo arriba apuntado sobre el origen trasjordánico del Códice sacerdotal (P). Habría salido tal vez de los círculos de escribas de Galaad (v. ICron. 2. 55).

3.<sup>a</sup> Comparado el relato de P con su paralelo el de EJ, se comprueba una vez más que las cifras no son exclusivas de P, sino comunes a ambos documentos (cf. v. 22 con v. 26). Y aun debemos añadir, en honor de la verdad, que lo mismo en las cifras que en los hechos, P depende casi exclusivamente de EJ, salvo en la cronización de las genealogías de Adam y de Sem, que constituyen todavía en varios puntos un problema a resolver (12).

#### CONCLUSION

Aquí pongo fin a esta larga exposición de mi modo de ver sobre la composición del libro más antiguo de la Biblia.

En rigor de verdad las fuentes remotas, que son las verdaderas fuentes, se escapan a nuestra investigación. Pero creemos haber descubierto las dos fuentes próximas e inmediatas, consistentes en sendos esbozos de historia primitiva sobre los orígenes del cielo y de la tierra. es decir del mundo y del pueblo elegido.

Es el primero una descripción detallada y concreta, más o menos figurada, de los hechos más salientes, al filo de las genealogías, esbozo que habría sido luego retocado y completado, *ad instar* de una nueva edición corregida y aumentada, por obra del propio Moisés y de sus próximos colaboradores. Es este el documento EJ, cuya raíces se pierden en una antigüedad indefinida.

El otro esbozo es el llamado Códice sacerdotal (P), de edad relativamente reciente, que no es generalmente más que un resumen escueto y formulista del anterior en la parte histórica, con ciertos complementos genealógicos, etnológicos y jurídicos, al par de algunas lucubraciones

(12) Cf. nuestro esbozo *Las genealogías Genesíacas y la cronología*, en "Estudios Bíblicos", año 1949, pág. 327-353.

nes religioso-filosóficas. Escrito en la Transjordania, pudo tener su origen en los círculos de escribas de Galaad (v. núm. 12, l. i. Obs. 4.<sup>a</sup>).

El Génesis es el resultado del ingenioso acoplamiento de estos dos documentos, EJ y P, trascritos casi íntegramente por un compilador o Redactor de calidad, que pudo ser Esdras. Ambos documentos separadamente habrían sobrevivido por algún tiempo a su acoplamiento, y de ellos se habrían sacado directamente algunas glosas del texto actual (ve núm. 10, letras d y h, Obs.).

Con sólo estos dos documentos, acoplados entre sí, se explican fácilmente todos los fenómenos literarios del libro del Génesis. Los documentos X, si existen alguna vez, no cambian la faz literaria del libro.

Las diferencias de este sistema con el sistema corriente pudieran parecer pequeñas, mas como son diferencias que atañen a los principios, a menudo nos resultan conclusiones diametralmente opuestas a las de la crítica, y es la primera y una de las principales, la presencia del documento E (EJ) desde el cap. 2 del Génesis (el hombre en el Paraíso), cuando según la crítica no se registraría su presencia hasta el cap. 20 (Sara en casa de Abimelek).

No obstante nuestra actitud de constante oposición a la crítica Welhauseniana, y al autor que tan de cerca la sigue, no podemos menos de reconocer muchas veces sus méritos en la distinción de fuentes, ni habríamos podido fácilmente realizar nuestro trabajo sin esas investigaciones previas. Sino que se da frecuentemente el caso, que donde el autor reparte tal vez entre E y J, nosotros repartimos entre EJ y P. Casi todas las perícopes que en la historia de Jacob van contraseñadas con el nombre de Israel, serían así de P, y no de J. A P le quitamos, en cambio, el monopolio de las cifras.

Si algún mérito tiene nuestro trabajo, éste es el de haber discurrido con mentalidad plenamente católica un sistema suficientemente fundado, que creemos se aviene mucho mejor que el de la crítica independiente con el respeto a la palabra divina, y con la tradición judío-cristiana sobre la composición de estos libros. El ensayo podría extenderse al Exodo y otros libros del Pentateuco.

SEVERIANO DEL PARAMO, S. J.

De la Pontificia Universidad de Comillas

EL FIN DE LAS PARABOLAS DE CRISTO Y EL SALMO 77

## SUMARIO

### Introducción.

- I. — Argumento general del Salmo 77. Su forma parabólica y su contenido profético.
- II. — El versículo 2 en el Salmo y en la cita de San Mateo 13, 35. Relaciones entre el Salmista y Cristo.
- III. — Sentido en que el Evangelista refiere a Cristo las palabras del Salmo.
- IV. — La cita del Salmo en San Mateo no se puede explicar en sentido meramente acomodaticio.
- V. — Conclusiones:
  - 1.ª Las palabras del versículo 2 del Salmo se refieren a Cristo en sentido típico.
  - 2.ª Todo el Salmo tiene sentido mesiánico.
  - 3.ª No se prueba que al hagiógrafo le fuera revelado este sentido.
  - 4.ª A pesar de lo cual debe llamarse sentido bíblico e inspirado.
  - 5.ª Aunque es inspirado indirectamente y mediante el sentido literal.
  - 6.ª Cristo, por medio de las parábolas, cumple en sí el oficio del supremo Doctor y Profeta.

## INTRODUCCION

**C**ONOCIDO es de todos el problema que suscitan aquellos pasajes de los Sinópticos (Mt. 13, 10-17; Mr. 4, 10-12; Luc. 8, 9-10), en que Cristo explica a los Apóstoles porqué exponía sus doctrinas a las turbas envueltas en parábolas y figuras. No pretendo volver sobre un asunto tan trillado, en el que sería difícil decir algo nuevo, después de los numerosos estudios que se han hecho sobre el particular (1).

Sólo voy a fijar mi atención en un texto de San Mateo (13, 34. 35), tal vez no tan estudiado (algunos autores le pasan por alto) y que tiene sin duda alguna relación con este arduo problema. En él añade el Evangelista por su cuenta otra razón de las parábolas del Salvador. Después de narrar la del sembrador, la de la cizaña, la del grano de mostaza y la de la levadura, añade:

“Todas estas cosas dijo Jesús en parábolas a las turbas, y nada les hablaba, si no era en parábolas, para que se cumpliera lo que había dicho el profeta:

*Abriré mis labios para hablar en parábolas  
declararé las cosas escondidas desde la creación del mundo”* (2).

Examinemos ante todo este texto en el pasaje mismo del A. T. de donde está tomado y veamos después en qué sentido se le aplica el Evangelista a Cristo.

---

(1) Los principales trabajos sobre este problema pueden verse citados en SIMÓN-DORADO, *Praelectiones Biblicae*. N. T. vol. I, p. 607 ss.

(2) La traducción castellana de las citas evangélicas la tomamos de nuestra obra: “*Los Cuatro Evangelios de N. S. J. traducidos directamente del original griego*”. “*Sal Terrae*” (Santander 1952). La traducción castellana de los Salmos es también de nuestro libro: “*Los Salmos traducidos del original hebreo*”. “*Sal Terrae*” (Santander 1949). La latina que citemos es la del Instituto Bíblico de Roma.

## I

ARGUMENTO GENERAL DEL SALMO 77. SU FORMA PARABOLICA  
Y SU CONTENIDO PROFETICO

El pasaje citado por San Mateo está tomado del Salmo 77, 2. El autor de este Salmo según el título, tanto en el texto hebreo, como en el de los LXX y en el de las demás versiones, es Asaf (3), a quien el Evangelista llama profeta, aludiendo probablemente a 2 Pár. 29, 30 (4), donde efectivamente se le llama  $\eta\eta\eta$  o vidente, término frecuente en el Antiguo Testamento para designar a los que de palabra o por escrito comunicaban a los hombres sus oráculos, no en nombre propio, sino movidos e inspirados por Dios. No parece aventurado suponer, como lo hace Zorell (5), que Asaf compuso este Salmo después que el rey David reprimió la sublevación de las tribus septentrionales que pusieron en peligro su trono (6).

Recorriendo el Salmista la historia del pueblo de Israel desde su salida de Egipto hasta el establecimiento del reinado de David, ve en ella saludables y ocultas enseñanzas, que deben sacarse a la luz para inculcar a todos la observancia de la ley y la fidelidad al rey que Dios les había dado. Siempre que Israel pecaba, Dios le sometía a duros castigos para que volviese otra vez al camino de la ley. En seis cuadros impresionantes por su realismo y movimiento lírico va describiendo por una parte la providencia singularísima y amor de Dios para con su pueblo y por otra la perversidad y dureza de corazón de los israelitas. Dios obra estupendos milagros en Egipto y en el mar rojo para librar de la esclavitud a su pueblo (vv. 12, 13), le guía por el desierto por

(3) Sobre el autor y época del Salmo cf. CALÉS, J., S. J., *Le livre des Psalms traduit et commenté* (París 1936), vol. II, 55. Creemos que no hay razones suficientes para negar que el autor sea efectivamente Asaf, contemporáneo de David. De todos modos la cuestión del autor es secundaria para nuestro propósito.

(4) "Praecipitque Ezequias et principes Levitis ut laudarent Dominum sermonibus David et Asaph Videntis". A Asaf se atribuyen los Salmos 49 y 72-82. Algunos mss. (Θ y pocos cursivos) añaden en el v. 34 de San Mateo a las palabras  $\pi\rho\phi\eta\tau\omicron\upsilon$  el nombre  $\text{H}\sigma\alpha\iota\omicron\upsilon$ . Este aditamento se debe probablemente a algún copista habituado a leer  $\text{H}\sigma\alpha\iota\omicron\upsilon$  en Mt. 3, 3; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 14 y 15, 7. S. JERÓNIMO (PL 26, 95) sospecha que en un principio se leía en el texto evangélico el nombre de Asaf, cambiado por algún copista inexperto por el de Isaías, como más conocido; pero como quiera que el texto citado no se encontraba en este profeta, fué eliminado todo nombre por copistas posteriores.

(5) *Psalterium ex hebraeo latinum* (Romae, 1939), p. 190.

(6) Cf. 2 Sam c. 20.

medio de la columna de nube y fuego (v. 14), le surte portentosamente de agua que hace brotar de una roca (vv. 15. 16), y con todo, el pueblo descontento, aún murmura (vv. 17-22). Le envía el maná (vv. 24. 25) y bandadas de codornices para saciar su hambre (vv. 27-29), pero viene detrás el terrible castigo que ha merecido su desconfianza y su codicia (vv. 30. 31). Nuevas infidelidades vuelven a ejercitar la paciencia del misericordioso Dios durante toda la peregrinación y así siguen pecando hasta su misma llegada a la tierra prometida (vv. 32 ss.), en la que provocan con sus idolatrías la ira divina, que les entrega en manos de sus enemigos (vv. 56-64). Por fin, Dios, como despertando de un sueño "y despertó como de un sueño el Señor, como guerrero vencido por el vino" (v. 65), se acuerda amorosamente de su pueblo, derrota a sus enemigos (v. 66), rechaza el santuario que se le había erigido en Silo y a la tribu de Efraín (v. 67), principal causante de tantas infidelidades y elije el monte Sión para su culto y a la tribu de Judá y a su siervo David para ponerle como rey al frente de su pueblo (vv. 68-72). Este es a grandes rasgos el argumento del Salmo. El fin que con esta descripción se propone el Salmista lo expresa en los vv. 7 y 8 con estas palabras:

"y así pongan en Dios su confianza  
y no se olviden de las obras de Dios,  
sino que cumplan sus mandamientos;  
y no vengan a ser como sus padres,  
una raza rebelde y contumaz;  
raza de corazón no recto  
y de espíritu infiel a Dios".

El título que lleva el Salmo "maskil", parece indicar ya que hay en él un sentido recóndito debajo del sentido obvio literal de sus palabras (7).

Así lo entendió San Jerónimo:

*"Intellectus Asaph. Hoc titulo praenotatur. Ipse nos titulus ad intelligentiam provocat... Quia ergo intellectus est simplex et in psalmo narratur historia; necessitate compellimur omne quod scriptum est, secundum intelligentiam intelligere... Videmus quia*

---

(7) La significación exacta del título מַשְׁכִּיל es aún desconocida. Los LXX tradujeron ΣΥΝΕΣΕΩΣ y la Vulgata *intellectus*. Se encuentra en el título de 13 Salmos (31, 41-44, 51-54, 73, 77, 87, 88). Si atendemos a su raíz שָׁכַל *intellexit, prudens fuit*, parece indicar algún artificio o pericia especial ingeniosa para expresar los conceptos. Esta pericia consistiría en el caso presente en proponer una doctrina moral bajo el velo de la historia.

simplex narratur historia. Si ergo sic intellexerimus ut scriptum est, sine causa titulus praenotatus est: *Intellectus Asaph*. Sin autem intellexerimus ut titulus praenotatur, necessitate compellimur aliud in littera habere, aliud in spiritu reperire" (8).

Lo mismo siente San Roberto Belarmino:

"Hic titulus admonet Psalmum non esse ita facilem et apertum, ut in superficie apparet. Videtur enim Psalmus totus historicus esse, atque ad hoc solum compositus, ut populus agnosceens beneficia Dei et ingratitude veterum israelitarum, qui propterea graviter puniti sunt, discant sequi potius legem Dei quam exempla maiorum" (9).

Estas observaciones preliminares nos preparan el camino para entender mejor el sentido de los dos primeros versículos, que hacen a nuestro caso. Comienza el Salmista con una introducción solemne pidiendo atención a sus palabras:

"Atiende, oh pueblo mío, a mi enseñanza;  
prestad oídos a las palabras de mi boca".

La razón por la que pide atención es sin duda la que expresa en el versículo siguiente:

"Saldrán de mi boca sabias sentencias  
evocaré los arcanos de tiempos remotos".  
"Aperiam ad parabolas os meum  
proferam arcana aetatis antiquae".

Las dos palabras, *parábola*, en hebreo מִשְׁלָּל y *arcana*, en hebreo הִירוֹת que San Jerónimo interpreta *aenigmata*, se refieren evidentemente no a los hechos históricos en sí mismos considerados, pues sin duda eran bien conocidos de los lectores, sino a las enseñanzas ocultas que esos hechos encierran.

"Psaltes, observa Patrizzi, canere aggrediens quae Israelitis contigerant in deserto, ea vocat *parabolam* מִשְׁלָּל et *aenigmata* הִירוֹת non alia profecto de causa, nisi quia aliud praeter id, quod erant, significabant prorsus ut parabola aliud significant praeter id quod sonant" (10).

(8) *Breviarium in Ps.* ML., 26, 1107.

(9) *Explanatio in Psalmos* (Romae, 1932), vol. II, 432.

(10) *De Interpretatione Scripturae Sacrae* (Romae, 1844), p. 183.



Es decir, que el Salmista hace de la historia un uso parabólico; la historia para él es en este caso un *machal* o parábola, un *hidah* o enigma, que es necesario descifrar: bajo la materialidad de los hechos se esconde un sentido más elevado, pretendido sin duda por el mismo Dios, que con su especialísima providencia dirige a sus fines los acontecimientos de la historia de Israel.

“Considerandum atentius et inveniendum, dice S. Jerónimo, describi egressum Israelis ex Aegypto, et omnia signa narrari, quae in Exodi continentur historia. Ex quo intelligimus universa illa quae scripta sunt, parabolica sentienda: nec manifestam tantum sonare literam, sed et abscondita sacramenta” (11).

De semejante manera se expresa San Roberto Belarmino:

“Haec est ratio cur David petat attente et humiliter audiri verba sua, quia videlicet verba huius Psalmi continent res obscuras et secretas, quae non possunt intelligi, nisi attente et humiliter audiantur” (12).

¿Cuál es en concreto este sentido parabólico y enigmático, oculto bajo el velo de la historia? Ante todo, si atendemos al análisis interno del Salmo, está fuera de duda que el autor sagrado se refiere en primer término a las doctrinas morales y prácticas que pretende inculcar a sus coetáneos y que se expresan claramente como arriba vimos en los vv. 7 y 8. Pero parece que esto no basta, ya que estas consecuencias morales eran bastante obvias para que se las pudiera llamar parábolas o enigma.

¿Hay además de éste, otro sentido más profundo y oculto? San Jerónimo interpretando el v. 70: “Et elegit David servum suum”... dice:

“Omnia haec ad Christum Dominum referenda sunt, quia paterno consilio, ad redemptionem nostram electus est de grege mortalium: carnem assumens, pascens christianum populum, sive supplantatorem vitiorum, sive mente videntem Deum” (13).

Y San Agustín a propósito del mismo pasaje dice:

“Tribum ergo Iuda (elegit Deus) propter David; David autem propter Christum... Ipse itaque Salvator secundum carnem factus ex semine David, figuratur in hoc loco nomine David, aperiente Domino in parabolis os suum. Ille quidem David, ex cuius semine

(11) En *Evang. Matth.* ML., 26, 15.

(12) *Op. cit.*, vol. II, 433.

(13) *Breviar. in Ps.* ML., 26, 1117.

euro Christi est, ab officio pastorali peorum ad hominum regnum translatus est: noster autem David, ipse Iesus, ab hominibus ad homines, a Iudaeis ad gentes; tamen secundum parabolam ab ovibus ad oves ablatus atque translatus est" (14).

San Atanasio entiende que todo el Salmo está descrito con miras al nuevo pueblo de Israel, es decir, al pueblo cristiano:

"Hunc canit psalmum Asaph, novum populum admonens, ut evangelicee legi attendat; populumque illum antiquum Iudaicum accusat, quod multis acceptis beneficiis, nullius memores fuerint, sed contra loco gratiarum actionis, ingratitude beneficium remunerarint" (15).

Del mismo sentir es Jansenio de Gante:

"Deinde quod in his rebus recte adumbrentur, quae ad populum novi Testamenti et Christum pertinent" (16).

Y poco más adelante:

"De cuius etiam regno sub typo Davidis in fine Psalmi huius vaticinatur Propheta, sicut in principio de se ea dicit, quae in Christum absolutissimum doctorem peculiariter quadrant" (17).

San Roberto Belarmino, después de exponer el fin moral que el Salmista pretende de sus coetáneos, añade:

"Ceterum non hoc solum Davidi propositum est in hoc Psalmo; sed etiam adumbrare Regnum Christi, qui ex tribu Iuda et familia David existens, finem dedit Veteri Testamento et Novum longe excellentius et felicius incoavit. Id enim significat David in extremo Psalmo, ubi posteaquam varia peccata et varia fragella populi enarravit, tandem concludit Deum elegisse Iudam, non Ephraim, et ex Iuda ipsum Davidem qui deinceps magna tranquillitate populum Dei regeret et gubernaret. Hoc igitur admonet titulus: *Intellectus Asaph*; ut nimirum Asaph cui Psalmus cantandus dabatur, intelligeret et alios intelligere faceret mysteriorum futuri Messiae, et hoc indicant nomina *parabolarum* et *propositionum*, quae habentur in secundo versiculo Psalmi" (18).

(14) *Enarrat. in Ps. 77.* ML., 36, 1007.

(15) *Expositio in Ps. 77.* MG., 27, 350.

(16) *Paraphrasis in omnes Psalmos Davidicos.* (Antuerpiae, 1614), p. 179.

(17) *Ibidem.*

(18) *Op. cit.*, vol. II, 432. Notemos que BELARMINO, como algunos PP. y otros autores de su época atribuyen el Salmo a David.

Tendríamos según esto, que la doctrina oculta que encierra este salmo está relacionada con el Mesías y su reino; de otro modo, que el salmo es en alguna manera mesiánico. Y ciertamente, si tenemos en cuenta otros pasajes de la Sagrada Escritura, en los que hechos de la Historia del pueblo hebreo se presentan como tipo y figura de lo que había de suceder en los tiempos mesiánicos y que al rey David se le describe como tipo y figura de Cristo, no parece que haya dificultad en admitir el mesianismo del salmo 77.

Recordemos ante todo un pasaje célebre de San Pablo, que hace a nuestro propósito. Dice en la carta primera a los Corintios, c. 10, I-II:

“Nolo enim vos ignorare, fratres, quoniam patres nostri omnes sub nube fuerunt, et omnes mare transierunt, et omnes in Moysi baptizati sunt in nube et in mari, et omnes eandem escam spiritalem manducaverunt, et omnes eundem potum spiritalem biberunt, bibebant autem de spiritali consequente eos petra; petra autem erat Christus. Sed non in pluribus eorum beneplacitum est Deo; nam *prostrati sunt in deserto*. Haec autem in figura facta sunt nostri Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν ut non simus concupiscentes malorum, sicut et illi concupierunt; neque idololatrae efficiamini sicut quidam ex ipsis, quemadmodum scriptum est: *Sedit populus manducare et bibere et surrexerunt ludere*; neque fornicemur sicut quidam ex ipsis fornicati sunt et ceciderunt una die viginti tria millia. Neque tentemus Christum, sicut quidam eorum tentaverunt et a serpentibus perierunt; neque murmuraveritis, sicut quidam eorum murmuraverunt et perierunt ab exterminatore. Haec autem omnia in figura contingebant illis, Ταῦτα δὲ πάντα τυπικῶς συνέβαιεν ἐκείνοις scripta sunt autem ad correptionem nostram, in quos fines saeculorum devenerunt”.

Casi todos los hechos históricos aquí mencionados por San Pablo, que *infigura τυπικῶς contingebant illis*, son precisamente los que forman la trama principal del argumento de nuestro Salmo. El paso del mar Rojo (v. 13), la nube que les guiaba (v. 14), el maná (v. 24. 25), el agua que brotó de la roca (vv. 15. 16), las murmuraciones de los israelitas (v. 19), su idolatría (v. 58), su infidelidad, con la que tentaron repetidas veces a Dios (v. 56), y la muerte con que muchos pagaron en el desierto su rebeldía (v. 31).

Comparando este pasaje de San Pablo con nuestro Salmo, concluye San Agustín:

“Quas autem figuras, dicit Apostolus, eas dicit iste psalmus, quantum existimare possumus, parabolas et propositiones: non in eo habentes finem, quod contigerunt, sed in eis rebus ad quas rationabili comparatione referuntur” (19).

Por lo demás numerosos pasajes del Nuevo Testamento prueban claramente que ciertos hechos e instituciones del Antiguo fueron providencialmente dispuestos, no sólo para que en la historia del pueblo escogido tuvieran su puesto, sino también para que fuesen una figura y pre-nuncio de lo que había de suceder en el tiempo mesiánico. El templo y todas las instituciones y leyes rituales que reglamentaban la liturgia de los sacrificios, eran, según San Pablo, *umbra futurorum: corpus autem Christi* (Col. 2, 17; He. 9, 9; 10, 1). Adán, principio y cabeza del género humano, según el mismo Apóstol, es tipo de Cristo (Ro. 5, 12 ss.), el nuevo Adán (I Co. 15, 45), cabeza de la nueva humanidad restaurada y redimida. El sacerdote Melquisedec representa a Cristo sacerdote (He. 7, 3), Agar y Sara simbolizan el Antiguo y el Nuevo Testamento (Gal. 4, 22 ss.), el cordero pascual prefiguraba a Cristo sacrificado en la cruz (10, 19, 36), pascua de los cristianos (I Co. 5, 7), el pueblo israelítico saliendo de Egipto fué figura de la vuelta del Niño Jesús a Palestina (Mt. 2, 15), el maná es tipo de la eucaristía (10, 6, 48 ss.), la serpiente de bronce fabricada por Moisés en el desierto, representaba a Cristo puesto en la Cruz (10, 3, 14 ss.), el arca de Noé levantada por las aguas era, según San Pedro (I Petr. 3, 20 ss.) figura del bautismo.

## II

### EL VERSICULO 2 EN EL SALMO Y EN LA CITA DE SAN MATEO 13, 35. RELACIONES ENTRE EL SALMISTA Y CRISTO

Esto supuesto, veamos ahora concretamente en qué sentido aplica el Evangelista a Cristo las palabras del Salmo, para lo cual nos ayudará ante todo examinar la cita en el texto griego de San Mateo comparándola con el texto original y la versión de los LXX.

El texto griego del Evangelista es como sigue:

Ἄνοιξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου  
ἔρεῦξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου

(19) *Enarrat. in Ps. 77, ML., 36, 985.*

El primer hemistiquio está tomado literalmente del texto de los LXX, que refleja bien el original hebreo; pero en el segundo se introducen notables modificaciones, de las que deducimos que el autor inspirado, o tal vez el traductor griego del primer evangelio, atendió más al concepto que a la letra. Efectivamente el texto de los LXX dice así:

φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς

El verbo φθέγξομαι ha sido substituído en San Mateo por ἐρεύξομαι (ἐρεύγομαι = eructo, evomo), que ciertamente expresa mejor el sentido del verbo hebreo del original  $\text{עָרַעַר}$  bullir, salir con fuerza, como el agua que brota de una fuente a borbotones (20). Pero en cambio la siguiente palabra de la traducción de los LXX προβλήματα expresa con más exactitud el sentido de la palabra hebrea  $\text{סִגְרִיטָה}$ . Al cambiarla el Evangelista por κεκρομμένα y unirla con el verbo ἐρεύξομαι parece tener ya presente la naturaleza de las parábolas de Jesucristo, que encierran enseñanzas ocultas. La última expresión ἀποκαταβολῆς κόσμου en vez de ἀπ' ἀρχῆς tiende sin duda a realzar los misterios revelados por Cristo en su doctrina, ocultos a los hombres desde el principio del mundo, según nos enseña también San Pablo: "Illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti *absconditi a saeculis* in Deo, qui omnia creavit" (Eph. 3, 8).

"Mysterium quod *absconditum fuit a saeculis et generationibus*, nunc autem manifestum est sanctis eius" (Col. 1, 26). "Ei autem qui potens est vos confirmare iuxta evangelium meum et praedicationem Iesu Christi secundum revelationem mysterii *temporibus aeternis taciti* (Ro. 16, 25). Pudiéramos, pues, decir que este segundo hemistiquio, citado según el sentido, más que a la letra, lleva ya implícitamente indicada la relación que hay entre el Salmista, que revela enseñanzas veladas en la historia del pueblo de Israel desde los tiempos más remotos, y Cristo, que por medio de parábolas enseña también doctrinas ocultas a los hombres desde el principio del mundo. Así lo entendió ya Jansenio de Gante:

"Patet illud *ab initio*, pro quo Evangelista habet *a constitutione mundi*, hoc est, ab eo tempore quo mundus constitutus est, et fundamenta eius facta sunt, non eodem modo debere accipi, cum

(20) Véase Salmo 18, 3, donde aparece el mismo verbo, que allí los LXX traducen ἐρεύγεται y la Vulgata, siguiendo la traducción griega: "Dies diei *eructat verbum*". En la nueva traducción del Instituto Bíblico, se atenúa su significación: "Dies diei *effundit verbum*".

hoc testimonium Asaph, et cum Christo tribuitur. Evangelista enim parum mutato testimonio, sic illud citavit, quomodo propositi suo maxime quadrabat, et Christo peculiariter competebat" (21).

Ahondemos, pues, aún más en las relaciones que existen entre el Salmista y Cristo, entre las doctrinas del uno y las del otro y entre la forma o manera de enseñarlas ambos.

El Salmista, en primer lugar, es un profeta. Según San Mateo (v. 34), es decir, habla y escribe en el nombre y con la autoridad de Dios: más aún, la palabra *προφήτης* parece tener aquí su sentido más estricto: "predice inspirado por Dios las cosas futuras". Ahora bien, como muy acertadamente observa Knabenbauer (22), Cristo así como cumplió en sí mismo el oficio de rey y sacerdote, así también como sumo profeta reflejó en sí mismo todo aquello que fué propio de los profetas. Por lo tanto, lo que se dice de los profetas como tales, es figura y tipo de lo que había de ser o realizar Cristo y a él como a cabeza de los profetas había de poderse aplicar de una manera perfectísima. Y así como en casi todos los profetas aparece algún distintivo típico o figurativo de Cristo, como en David, en Isaías, en Jeremías, en Jonás, etc., así también el mismo modo de enseñar empleado por los profetas, pudo muy bien ser en la mente de Dios una representación y figura profética de la manera como había de enseñar Cristo. Por consiguiente, las palabras del Salmista profeta: "Aperiam ad parabolas os meum, proferam arcanam aetatis antiquae", le conviene ciertamente ante todo al mismo salmista, pero deben convenir de un modo más perfecto a Cristo, cabeza de los profetas. Oigamos de nuevo la luminosa exposición de Jansenio de Gante:

"Patet dupliciter hunc locum ac similes intelligi posse. Priori modo simpliciter, ut impleta in Christo dicatur haec scriptura, quia in ipso verificata, eique competens. Itaque sensus erit: In parabolis loquebatur Dominus omnia, ita ut ei vere competeret quod dictum est per prophetam etc. Secundum hunc enim sensum coniunctio *ut* debet accipi consecutive. Altero modo magis proprie haec scriptura intelligi potest dici impleta in Christo, si intelligamus Asaph prophetam sic quidem istud dixisse ex propria persona, ut tamen etiam hoc dicens typum Christi gereret, sicut Christus fere in omnibus figuratus est quae in veteri testamento aliquibus laudi tribuuntur. Itaque sententia haec quanquam suo modo impleta sit in Asaph, tamen perfectissime impletur in

(21) Op. cit., p. 275.

(22) *Comm. in Evang. S. Math.*, I, 595.

Christo, ut cui excellentiori modo competit, et qui in Asaph fuit figuratus tanquam absolutissimus doctor. Ideo enim videtur Matthaeus dixisse per prophetam, ut significaret ex intentione Spiritus Sancti ad Christum pertinere hanc scripturam, et non solum per commendationem. Secundum hunc ergo sensum coniunctio *ut* potest accipi ut causam et finem denotet. S. Hieronimus certe intelligit hanc scripturam proprie pertinere ad Christum, et ob id omnia quae in illo psalmo narrantur de exitu ex Aegypto et signis a Deo patratís, esse parabolica et significare abscondita sacramenta ad Christum pertinentia” (23).

Esta consideración se confirma si se tiene en cuenta que los evangelistas no sólo en la manera de enseñar de Cristo, sino en sus mismos milagros, en las persecuciones de que fué objeto y en la misma muerte ven cumplirse en Cristo de alguna manera el oficio de sumo y perfectísimo profeta. Baste recordar aquel texto de San Lucas (13, 33), en el que después de declarar Cristo que no interrumpirá su apostolado por temor a Herodes, afirma que efectivamente saldrá del territorio sometido a él, pero no porque le tema, sino porque debe padecer y morir en Jerusalén: “Hoy, mañana y el día siguiente es necesario que yo camine, porque no es admisible que un profeta perezca fuera de Jerusalén”.

De este modo encuentra también perfecto cumplimiento en Cristo aquella profecía que de él se lee en el Deuteronomio (18, 18).

“Prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum similem tui, et ponam verba mea in ore eius, loqueturque ad eos omnia quae praecepero illi. Qui autem verba eius quae loquetur in nomine meo audire noluerit, ego ultor existam”.

No se puede negar el sentido mesiánico de este pasaje, ya que así lo interpretaron el Apóstol San Pedro en Act. 3, 22 ss., San Esteban en Act. 7, 37 la misma traducción judía y el consentimiento unánime de los PP. y expositores católicos hasta nuestros días. Siguiendo el parecer de Orígenes y San Jerónimo y la mayor parte de los expositores católicos, creemos que el pasaje hay que entenderle de toda la serie de profetas juntamente con Jesucristo que es el compendio y corona de todos ellos (24). Tendremos así de nuevo que lo que el autor del salmo 77 dice de sí mismo: “Aperiam ad parabolas os meum, proferam arcana aetatis antiquae”, convendrá con más razón y más perfectamente

(23) *Comment. in suam concordiam ac totam historiam evangel.* (Venetiis 1579). T. I., p. 314.

(24) Cf. PRADO, *Praelectiones Bibl. Compendium. II. Vetus Testamentum*, L. I., pág. 326 s.

a Cristo, en quien se resumen las perfecciones todas que se encuentran en los demás profetas.

Pero aún hay más. Si con San Jerónimo, San Agustín, Belarmino, Jansenio de Gante y otros expositores admitimos el sentido mesiánico de todo el salmo, podremos decir que las mismas cosas ocultas que el Salmista quería enseñar bajo el velo de la historia, tenían relación estrecha con lo que Cristo enseñó bajo el velo de las parábolas, es decir, con el reino mesiánico. El mismo San Pablo, como arriba vimos, nos invita en el pasaje citado de la primera carta a los Corintios (10, I ss.) a aplicar a la Iglesia las maravillas obradas por Dios en favor del pueblo de Israel. Las aguas del mar rojo, la nube que les cobijaba y conducía bajo el mando de Moisés, representaban el futuro bautismo cristiano, ya que así como entonces los israelitas comenzaban a formar un nuevo pueblo independiente unido bajo la autoridad de su jefe Moisés, mediador a la vez entre ellos y Dios, así también por el futuro bautismo cristiano serían incorporados los hombres al reino de Cristo, la Iglesia, y unidos estrechamente a su cabeza, Cristo, una vez sacados de la cautividad del demonio. Es preciso a este respecto un pasaje de San Juan Crisóstomo:

“Illic aqua et hic aqua, hic piscina et ibi pelagus, hic omnes in aquam ingrediuntur, item illic omnes. Secundum hoc affinitas. Vis demum discere colorum veritatem? Illic ab Aegypto per mare liberantur, hic ab idololatria; illic Pharaon demergebatur, hic diabolus; illic Aegyptii praefocabantur, hic vetus homo peccatis onustus defoditur. Et vide cognationem figurae cum veritate et veritatis prae typo excellentiam. Neque enim omnino alienum oportet esse typum a veritate, alioqui enim typus non esset. Neque rursus par est exaequari typum veritati, alioqui ipse typus veritas esset. Sed in sua mensura maneat oportet neque omnia habeat, quae veritas habet, neque a toto excidat. Si enim totum haberet, ipsa veritas esset; si a toto excideret, non posset esse typus; sed oportet ut partem habeat, partem veritati reservet... Hoc enim maxime veritatis est: magnam habere prae typo excellentiam, non contrarietatem neque pugnam” (25).

Aquella piedra de la que Moisés hizo brotar milagrosamente agua abundante representaba al mismo Cristo, *petra autem erat Christus* (I Co. 10, 4), de cuyo costado brotaron los sacramentos, fuentes perennes e inagotables de celestiales gracias. El Maná, que el Salmista llama *panem coeli* y *panem fortium* (vv. 24. 25) y San Pablo *escam spiritua-*

(25) *In illud “Nolo vos ignorare”, 4 MG., 51, 247 s.*



lem, era tipo y figura de la eucaristía, como lo insinuó claramente el mismo Cristo en la sinagoga de Cafarnaum (10, 6, 32-49).

Finalmente el establecimiento del reino de David, que se describe en los últimos versículos del Salmo (vv. 67-72) y el elogio que de él hace el salmista en el versículo último:

“Y les apacentó con la honradez de su corazón  
y les guió con la prudencia de sus manos”.

son claramente, según la mente de San Jerónimo y San Agustín figura del establecimiento del reino de Cristo.

Tanto es así que en el mismo Antiguo Testamento el futuro Mesías es llamado David, porque este rey libertando a su pueblo de sus enemigos y reinando gloriosamente, es figura profética y tipo de Cristo. Recordemos algunos textos: “Post haec (post captivitatem) revertentur filli Israel et quaerent Dominum Deum suum et David regem suum” (Os. 3, 5). “Servient Domino Deo suo et David regi suo, quem suscitabo iis (Ir. 30, 9). “Et suscitabo super eas (oves meas) pastorem unum, qui pascet eas, servum meum David; ipse pascet eas, et ipse erit iis in pastorem. Ego autem Dominus ero iis in Deum, et servus meus David princeps in medio eorum” (Ez. 34, 23 ss.).

Cristo, pues, de la tribu de Judá, no de la de Efraim, que fué rechazada (v. 68), descendiente de David, puso fin con el establecimiento de su reino, es decir de la Iglesia, a la antigua teocracia, de una manera parecida a como el reino de David, según el Salmo, estableció un nuevo orden de cosas en el pueblo de Israel.

### III

#### SENTIDO EN QUE EL EVANGELISTA REFIERE A CRISTO LAS PALABRAS DEL SALMO

De todo lo dicho podremos ya concluir el sentido en que el Evangelista refiere a Cristo las palabras del Salmo. Oigamos ante todo el sentir de San Jerónimo; quien refiriéndose expresamente a los dos primeros versículos del salmo escribe:

“Hi versiculi ab: “Attendite populus meus”... usque ad istum versiculum “Loquar propositiones”... ex persona Christi dicuntur et ipse Salvator loquitur” (26).

(26) *Breviarium in Ps. ML., 26, 1107.*

Y razonando su manera de pensar, añade:

“Ergo omne quod dicitur aenigma est. Aenigma non est hoc quod dicitur, sed aliud quid significatur. Dicit mihi aliquis: Vim facis Scripturae; cum enim titulus habet: “Intellectus Asaph”, tu mihi ex persona Christi interpretaris hoc dictum. Ex persona Christi interpretemur, si christiani sumus. Sumus autem christiani, qui Christi baptismum accepimus et non solum confitemur, sed et profitemur, quia christiani sumus. Debemus ergo credere Evangelistis. Scriptum est in Evangelio secundum Matthaeum: “Cum inquit locutus fuisset in parabolis Dominus noster atque Salvator, et illi non intelligerent: et caetera quae scripta sunt in Evangelio. Et postea Evangelista quid intulit? *Haec omnia*, inquit, *facta sunt ut impleretur illud quod scriptum est: Aperiam in parabolis os meum et loquar propositiones ab initio* (Mt. 13, 34. 35). Vides ergo quod Evangelista Matthaeus hoc ex persona Christi intellexit” (27).

De manera parecida se expresa San Cirilo de Alejandría:

“Idcirco in parabolis loquitur Christus, ut ostendat sese esse de quo erant prophetiae, ac de quo dixit David: “Aperiam in parabolis os meum” (28).

La mente de San Juan Crisóstomo aparece clara, cuando al comentar este pasaje de San Mateo, dice:

“Deinde ostendens se nihil inducere, affert prophetam hunc doctrinae modum (es decir, por medio de parábolas), *praenuntiantem*” (29).

Del mismo parecer es San Agustín:

“Dominus superius loquebatur. Nam cuius alterius verba credenda sunt, “Attendite populus meus legem meam?” (30).

San Beda cree también como San Jerónimo que Cristo es el que habla a través de las palabras del Salmista:

“Hoc testimonium de septuagesimo septimo psalmo sumptum est, et ex persona Domini dicitur” (31).

(27) *Breviarium in Ps.* ML., 26, 1107.

(28) *Comment. in Matth.* MG., 72, 411.

(29) *Comment. in S. Matth.* MG., 58, 481.

(30) *Enarrat. in Ps.* 77. ML., 36, 985.

(31) *In Matth. Evang. expositio*, ML., 92, 68.

También *Salmerón* refiere directa y literalmente a Cristo las palabras del Salmista:

“In Christo ergo ad litteram impletur locus iste, ut omnes catholici receperunt, quia id Evangelista testatur, et verba ipsa satis porrigunt. Ipse etenim est verus Asaph, qui venit ut dispersa colligeret: ipsi datus est populus ad instruendum: ipse propriam legem ore proprio tulit et docuit” (32).

Es, por lo tanto, claro que según S. Jerónimo, San Agustín, San Juan Crisóstomo y los demás PP. y autores aquí aducidos y otros que aun pudieran añadirse, no es sólo el Salmista el que habla, sino que por medio de él habla también Cristo. Como por otra parte es evidente que el sentido literal directo de esas palabras se refiere ante todo al mismo Salmista, que habla de sí mismo, hemos de concluir que a Cristo se refieren en sentido típico o figurativo. Asaf, exponiendo la doctrina oculta bajo el velo de la historia, es figura y representación de Cristo exponiendo la doctrina de su reino por medio de parábolas. Así lo entendió también San Atanasio cuando escribe:

“*Aperiam in parabolis os meum. Hoc aperte Evangelista explicavit ut impletur quando multas parabolos dixit Dominus in Evangeliiis*” (33).

Consiguientemente, si el Evangelista vió cumplido en Cristo lo que en el Salmo se predecía, las palabras del Salmista contienen una profecía mesiánica, no en sentido literal directo, sino en sentido típico, como otras muchas profecías del Antiguo Testamento.

Significativo es también el testimonio de Teofilacto:

“Adducit prophetam praedicantem quomodo docturus erat Iesus, et in parabolis, ne tu putes Christum invenisse novum quendam docendi modum. Particula autem *ut* non est causae, sed eventus significativa. Non enim docuit eo modo Iesus ut impleretur prophetia; sed quia ipse per parabolos docuit, ex effectu impleta est in ipso prophetia” (34).

Con gran relieve y claridad expone y razona este mismo pensamiento G. Estio en su comentario al salmo 77:

(32) *Comment. in Sacrosancta I. C. Evangelia*, T. VII, p. 63.

(33) *Expositio in Ps. 77*, MG., 27, 350.

(34) *Enarrat. in Evang. Matth.* MG., 123, 287.

“*Aperiam in parabolis os meum, loquar propositiones ab initio.* Citatur hic versus Matth. 13, et ita citatur, ut significetur esse prophetia de Christo aliquando locuturo ad populum in parabolis. Sed quaeres, quomodo haec conveniant ad litteram Davidi, vel Asaph, qui nullam parabolam aut allegoricum sermonem in hoc psalmo affert? *Respond.* sicut res quaedam minus perfecte competunt figuris, perfectius autem figuratis, ut quae praedicta sunt de stabilitate regni Davidis et Salomonis, ipsis quidem imperfecte competunt, perfectissime vero Christo, cuius illi typum gerebant; ita quod hic dicitur de Asaph (cui hic Psalmus adscribitur). *Aperiam in parabolis os meum,* imperfecte quidem et tantum generali ratione convenit, quatenus parabola vocatur, quidquid graviter et sapienter dicitur, perfecte autem Christo, quatenus videlicet, parabola specialem habet significationem, qua significat allegoricum sermonem, ut ibi Matth. 13, scilicet hic locus explicatur” (35).

Esta es también la interpretación que dan a nuestro texto como arriba vimos Jansenio de Gante y Belarmino, a los cuales podríamos añadir a Titellman F. (36), S. de Muis (37) y a Lapide (38) entre los antiguos y entre los modernos a Lagrange (39), Fillion (40), Buzy (41), Sales (42), Thalhofer (43), Lepicier (44), van Steenkiste (45), Dorado (46), etc.

(35) *Annotationes aureae in praecipua ac difficiliora S. Scripturae loca* (Coloniae Agripinae, 1622), p. 372.

(36) *Elucidatio in omnes Psalmos* (Parisiis, 1552), p. 164.

(37) *Comment. in omnes Psalmos Davidis* (Lovanii, 1770), t. II, p. 60.

(38) *Comment. in Scripturam S. T. XV.* Edit. Vives (Parisiis, 1874), p. 331.

(39) *Evangile selon S. Matthieu*, 272. He aquí sus palabras: “Mt considérant la pratique de Jesu comme l’accomplissement d’une prophétie, sa pensée était sans doute que le programme que se traçait la psalmiste n’était qu’une esquisse de ce que le Messie devait faire beaucoup mieux selon les desseins de Dieu. C’est ce qu’on est convenu de nommer le sens typique”.

(40) *La Sainte Bible. Evangile selon S. Matthieu*, p. 274. En una larga nota al versículo 35 diseña Fillion un estudio bastante completo sobre la cita del Salmo 77. Nos contentamos con transcribir las siguientes palabras: “Jésus-Christ cite au peuple de nombreuses paraboles, non seulement parce qu’il voulait châtier leur incrédulité en leur présentant la vérité couverte d’un voile (cf. cc. 2-17), mais encore parce que les Ecritures avaient annoncé, quoque d’une façon toute mystérieuse, que le Messie devait agir ainsi.

(41) “*La S. Bible*” de PIROT. T. XI, *Evangile selon S. Matthieu*, p. 180.

(42) *La Sacra Biblia. II Nuevo Testamento*, vol. I, p. 61.

(43) *Erklärung der Psalmen* (Regensburg 1914), p. 458.

(44) *In Librum Psalmorum commentarius* (Romae, 1935), vol. II, p. 57.

(45) *S. J. C. Evangelium secundum Matthaeum* (Brugis 1903), t. II, p. 1531.

(46) *Praelectiones Biblicae. Novum Testamentum*, vol. I, p. 603.

## IV

## LA CITA DEL SALMO EN SAN MATEO NO SE PUEDE EXPLICAR EN SENTIDO MERAMENTE ACOMODATICIO

De todo lo hasta aquí dicho concluimos que no parece admisible el parecer de Maldonado y otros autores, que explican la cita del Salmo en sentido meramente acomodaticio. Oigamos el razonamiento de Maldonado:

*“Ut adimpleretur. Ut hoc loco non significat causam, quam ob rem Christus per parabolas locutus sit, non enim ideo per parabolas loquebatur, ut Davidis dictum adimpleret, sed quia auditores indigni erant, quibus aperte loqueretur, ut v. II, 12 et 13 explicatum est. Nec vult evangelista docere, Davidis prophetiam proprie a Christo impletam fuisse. Non enim erat prophetia, sed rerum praeteritarum historia, de qua David agebat; neque nomen  $\text{הַיִּדְבָּרִים}$  quo David usus est hoc genus parabolarum significat eo loco quibus hic Christus utebatur quamvis utrumque genus Hebraei  $\text{הַיִּדְבָּרִים}$ , id est, parabolam appellant; nam hic evangelista vocat parabolas obscuras et similitudinibus adumbratas locutiones, illic David, cum dicit, *aperiam in parabolis*, aut *in parabolas os meum*, vocat  $\text{הַיִּדְבָּרִים}$  parabolas breves et acutas sententias, quas ἀποθέγματα Graeci nominant. Sed evangelista, ut solet, quod a Davide alio sensu dictum erat non ad eundem, sed ad similem sensum accommodavit, ut c. 2, 15. 17 explicavimus”* (47).

Menoquio recogió no sin reservas la explicación de Maldonado, insinuando con todo que le agradaba más la de aquellos que veían en la cita un sentido típico:

*“Hic est sensus loci huius Davidis, quem Evangelista ad similem sensum accommodavit, ut placet Maldonado, vel potius illo usus est in sensu mystico, cum dicat in Christo impletum esse”* (48).

Parecida, aunque algo más atenuada que la de Maldonado, es la exposición del P. Durand:

(47) *Comment. in quatuor Evangelistas*, vol. I, 278 (Moguntiae, 1874).

(48) *Biblia Magna*, t. IV, p. 81.

“Si l'évangéliste ajoute que *“cella eut lieu afin que s'accomplit ce qui avait été dit par le prophete”*, c'est pour faire entendre que se vérifiait á nouveau en Jésus ce que le psalmiste avait écrit de lui-meme; non par une simple coincidence, mais en égard á une analogie de situation, qui était dans le plan de Dieu” (49).

También Bover en su *comentario al Evangelio de San Mateo* prefiere en este caso el sentido acomodaticio:

“Esta aplicación del Salmo, dice, aunque simplemente acomodaticia, es maravillosamente exacta. Las dos propiedades en él señaladas: hablar en parábolas y hablar misterios escondidos, se verifican con mayor propiedad en la enseñanza del Maestro que no en las palabras del Salmista” (50).

Estas últimas expresiones del P. Bover, parecen indicar que, a pesar de admitir el sentido meramente acomodaticio como Maldonado, encuentra sin embargo, más semejanza que él entre las parábolas del Salmista y las de Cristo. Las razones en las que apoya Maldonado su interpretación no son convincentes. Dice en primer lugar que Cristo no hablaba en parábolas para que se cumpliese lo predicho por el Salmista, sino porque los oyentes se habían hecho indignos de que les hablase con claridad, como se deduce de las palabras del mismo Cristo en los v. II, 12 y 13. Maldonado, partidario de la teoría llamada de la justicia para explicar el fin de las parábolas, parece indicar que ésta fué la única razón por la que Cristo expuso en esta forma su doctrina. Aun suponiendo dicha teoría, que no parece admisible en la crudeza con que la expone Maldonado y después de él otros autores, no se ve por qué además no pudo cumplirse en él como en su antitipo lo que el autor del salmo 77 dijo en el versículo 2: “Aperiam, etc.

Supone otro si Maldonado que el autor del salmo, sólo expone hechos de la historia de Israel y que la palabra hebrea תִּידוֹן no tiene nada que ver con el concepto de las parábolas evangélicas, sino que equivale a lo que los griegos llamaban *apotegmas*, o sentencias agudas. Prescindiendo del significado concreto de la palabra hebrea תִּידוֹן (51), es extraño cómo Maldonado fija su atención únicamente en ella y nada dice en cambio del significado de la palabra מִשְׁל que aparece en el primer hemistiquio, la cual, aunque en el Antiguo Testamento ten-

(49) *Evangelie selon S. Matthieu*. Verbum salutis. I, p. 263 (París, 1929).

(50) *El Evangelio de San Mateo* (Barcelona, 1946), p. 291.

(51) Cf. GESENIUS BUHL, *Hebräisches und Aramaisches Handwörterbuch* (Leipzig, 1910).

ga un significado más amplio que la palabra *parábola* en el Nuevo, es con todo innegable que con frecuencia el concepto que por ella se expresa tiene mucha afinidad con el de las parábolas evangélicas (52).

Finalmente corrobora su parecer con la doctrina que dió al explicar la cita de Oseas en el capítulo 2, 15: "Ex Aegyptio vocavi filium meum", y la de Jeremías en el mismo capítulo v. 17: "Vox in Rama audita est", etc. Sabido es que el P. Maldonado da en diversas ocasiones a las fórmulas *tunc adimpletum est; ut adimpleretur*, etc., una interpretación meramente acomodaticia, que parece violentar algún tanto las palabras del texto. Con razón el P. Sebastián Barradas, que publicaba su comentario a la historia evangélica poco después (1599) que Maldonado (1596) el suyo a los Evangelios, escribía a propósito de nuestro texto y aludiendo sin duda a Maldonado:

"Per accomodationem allatum videbitur alicuius testimonium. Non probo. Evangelista namque dicit in Christo impletum, non ergo per accomodationem, sed in sensu mystico allatum est. Scripturae profunditas nostrum superat intellectum; quae Psalmographo conveniunt, eadem de Christo venturo dicebantur".

Y concluye:

"Est igitur psalmus mysticus. Latet sensus spiritualis sub litterali" (53).

En conclusión, creemos que el Evangelista ve en las palabras del Salmista una verdadera profecía que tuvo su cumplimiento en Cristo. Esta fuerza tiene la expresión con que San Mateo introduce la cita: *Ut impleretur*, ὅπως πληρωθῆ como muy bien observa Teofilacto; no porque la profecía fuese causa de las parábolas de Cristo, sino más bien al revés: porque Cristo había de expresarse en parábolas, por eso fué profetizado:

"Non enim docuit eo modo Iesus ut impleretur propheta; sed quia ipse per parabolas docuit, ex effectu impleta est in ipso propheta" (54).

El P. Patrizi al demostrar cómo las fórmulas usadas por los Evangelistas: *Ut impleretur*, *Tunc impletum est*, etc., supone un verdadero sentido típico, hace la siguiente observación:

(52) Cf. HANCK, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. V, p. 744 ss.

(53) *Comment. in Evangelia*. Hist. (Venetiis 1613), t. II, p. 1012.

(54) Loc. cit., MG., 123, 287.

“Ut autem argumento hūic nostro suum maneat robur, demonstramus, oportet locutiones illas, *Ut impleretur, Tunc impletum est, etc.*, in summa, ipsa verba *impleri, πληρουσθαι, τελειουσθαι, τελειοσθαι* in his locutionibus idem omnino valere, ac *fieri* seu *evenire* ea ipsa, ad quae oraculum allegatum pertinet, non autem alia his similia, de quibus tamen minime fuerit probatum, Quanti facienda sit haec sententia, nemo non videt, adeoque mirari subit fuisse atque etiamnunc esse viros apprime catholicos, qui re aut verbo eam in dubium revocaverint. Si enim illorum verborum notio alia foret, dubitare utique esset, an vaticinia plurima, quae ea ratione ab apostolis atque evangelistis proferuntur, ad Christum vere pertineant, aut saltem eorum significatio scriptorum θεοπνευστων auctoritate, quae ipsam confirmit, destitueretur, praeter quam quod ineptius quid saperet oracula haec iis rebus, de quibus minime edita sunt, accommodasse ob quamdam solummodo similitudinem, quae fortuito inter illas intercederet atque inter eas, de quibus edita reapse fuerant” (55).

## V

## CONCLUSIONES

De todo lo expuesto creo podemos deducir las siguientes conclusiones :

PRIMERA. — Tenemos por cierto que las palabras del v. 2 del Salmo 77: “Aperiam ad parabolas os meum, proferam arcana aetatis antiquae”, no pueden interpretarse de Cristo en sentido meramente acomodaticio. Se refieren en sentido literal directo al autor del Salmo, que es Asaf, contemporáneo de David; pero en sentido típico y profético deben entenderse de Cristo, conforme a la cita de San Mateo, 13, 35.

SEGUNDA. — Creemos además que todo el Salmo tiene un sentido típico mesiánico. Los maravillosos portentos que Dios obró en favor del pueblo de Israel descritos por el Salmista, eran en la mente de Dios, una figura y sombra de las maravillas que Cristo había de obrar en favor del pueblo cristiano. Esos hechos históricos, dirigidos por Dios con una providencia singularísima, llevaban como impreso el sello de misterios futuros, que había de dar a conocer Cristo en los tiempos mesiánicos. Por lo tanto, el autor del Salmo 77, no sólo es tipo de Cristo en la manera de exponer su doctrina valiéndose de la historia como de una

(55) *De interpretatione Scripturarum Sacrarum Liber I* (Romae, 1844), p. 185 s.



parábola o enigma, sino también en cuanto que el argumento mismo que desarrolla en el Salmo, los hechos históricos que describe son tipo y figura de los misterios y características del reino mesiánico, que Cristo había de exponer también por medio de parábolas, y el establecimiento del reino de David, en el que desemboca el desarrollo de todo el Salmo, era figura del establecimiento del reino de Cristo.

TERCERA. — No parece necesario admitir que el hagiógrafo al escribir este Salmo tuviera conciencia de que prefiguraba al Mesías, ni que entendiéndose todo el alcance que el Espíritu Santo quería dar a sus palabras al inspirarle. En concreto, el sentido típico, que está no en la significación inmediata de las palabras como el literal, sino más bien en el significado que Dios quiso tuvieran los hechos o personas descritas por el sentido literal, no podía ser conocido por el hagiógrafo, sin una revelación especial, que no consta le fuera dada. Si no se juzga como esencial en la inspiración bíblica de un libro el que el autor inspirado tenga conciencia de que lo es, menos esencial parece para explicar el sentido típico el admitir que el autor humano le conozca.

CUARTA. — Con todo, este sentido típico, intentado por Dios a través del sentido literal inspirado directa e inmediatamente al autor humano, aunque no sea intentado por este, ya que no consta que le conozca, puede y debe llamarse sentido bíblico e inspirado: 1.º porque los PP. y expositores católicos de todos los tiempos hablan de él como de sentido inspirado; 2.º porque tal lo supone los documentos del magisterio de la Iglesia. Véase la Encíclica "Spiritus Paraclitus" de Benedicto XV (EB. 499) y la "Divino afflante Spiritu" de Pío XII (n. 16) y 3.º porque ambos sentidos tanto el literal como el típico son del Espíritu Santo manifestados por medio de la Escritura inspirada. Oigamos la explicación luminosa del P. Patrizi:

"Sensus spiritualis verborum nihil est aliud, quam ipse spiritalis sensus rerum verbis occulte expressus. Utrumque autem scripturae nobis pandunt, at scripturis ipsis sive harum verbis ac locutionibus alter solummodo subest, prior vero personis, rebus, eventis, ac gestis, quorum in scripturis mentio fit. Uterque a Spiritu Sancto est, priorem tamen rebus indidit Spiritus Sanctus, non ut auctor est scripturarum, sed ut est *actor rerum*, sicut loquitur Thomas, posteriore vero scripturis indidit, ut est *praecipuus eorum auctor*" (56).

(56) Loc. cit., p. 214. Cf. A. FERNÁNDEZ, *Sentido plenior, típico, espiritual*: *Bíblica* 34 (1953) 299-326.

QUINTA. — Podremos sí afirmar que el sentido típico no es bíblico e inspirado tan propiamente como lo es el literal, pero sí lo es indirecta y mediatamente, en cuanto que el sentido literal nos da a conocer las cosas, hechos, o personas, por las que Dios quiso representar, expresar o prefigurar al antitipo y por lo tanto el sentido típico supone el literal, del que depende y con el que está íntimamente relacionado. Oigamos de nuevo a Patrizi:

“Ex quo et illud manifeste consequitur, quod in hac quaestione menti nostrae obversari iugiter debet, sensum hunc spirituales, non tam scripturarum ipsarum proprium esse, quam earum rerum, quas scripturae complectuntur, scripturis tamen eum subesse, quia Spiritus Sanctus sacro codici res illas consignans consignare etiam voluit, quem iis rebus indiderat, significatum, quemque ex scripturis colligeremus aeque ac sensum litteralem” (57).

SEXTA. — De la cita del Salmo 77 hecha por San Mateo concluimos también que Cristo exponiendo sus doctrinas por medio de parábolas cumplió en sí perfectísimamente el oficio de supremo Doctor, Maestro y Profeta, prefigurado en el autor del Salmo. Esta sugerencia no parece que pueda componerse con la teoría llamada de la justicia para explicar el fin de las parábolas. Jesucristo, “gran artista en el uso de las parábolas”, como le llama un autor judío moderno (58), al exponer la doctrina de su reino envuelta en bellísimas imágenes tomadas de la vida humana de cada día, tenía presentes no sólo a sus discípulos y a las muchedumbres que le escuchaban, sino también a las generaciones futuras, que habían de encontrar en ellas un tesoro inagotable de doctrina. Si por otra parte comparamos las parábolas evangélicas con los enigmas, figuras y alegorías del Antiguo Testamento, vemos que las superan no sólo por la sublimidad y excelencia de sus enseñanzas, sino aún por la misma belleza literaria con que están expuestas. Y eso que las conocemos únicamente a través de las narraciones evangélicas, que escuchadas directamente de labios del mismo Maestro tendrían aquel encanto y atractivo que hizo exclamar a los alguaciles que habían mandado los príncipes de los sacerdotes a prenderle: “Jamás persona alguna ha hablado como ese hombre” (59).

(57) *Ib.*, p. 171 s.

(58) JOSEPH KLAUSNER, *Jésus de Nazareth* (París, 1933). En otro sitio de su obra dice: “Jésus était un poète et un habile conteur; aussi se servait-il ordinairement d'images poétiques tirées de la vie de chaque jour, les élevant à la hauteur de symboles, ainsi que le font tous les conteurs et les précheurs de morale de tous les temps et de toutes les races” (p. 388).

(59) *Io.*, 7, 47.

JUAN LEAL, S. J.

De la Facultad Teológica  
de Granada

LOS VIAJES DE JESUS A JERUSALEN SEGUN SAN LUCAS

## SUMARIO

- I. — La sección de los viajes en el Evangelio de San Lucas.
- II. — La realidad histórica de los viajes en San Lucas.
- III. — El marco cronológico de los viajes de San Lucas.
- IV. — Comparación de los viajes según San Lucas y San Juan.

## I

### LA SECCION DE LOS VIAJES EN EL EVANGELIO DE SAN LUCAS

**L**A sección de los viajes es la más larga y característica del Evangelio de San Lucas. Empieza en 9, 51 y como materia propia de San Lucas, termina en 18, 14. En este sentido consta de 350 versos. Así sólo ya es la parte más larga del III Evangelio. Pero como sección de viaje no termina en 18, 14, sino que se continúa hasta la entrada en Jerusalén del domingo de Ramos 19, 28. La parte exclusivamente lucana (9, 51-18, 14) forma una unidad literaria perfecta con todo el viaje para la pasión desde Jericó hasta Jerusalén, que cuentan los dos primeros Sinópticos. Tomada así en todo su conjunto y unidad literaria, la sección del viaje consta de 407, pues llega hasta 19, 28, si la entrada triunfal en Jerusalén se quiere considerar fuera del viaje, como la preparación inmediata para la sección de la Pasión (1).

Lo primero que llama la atención en esta sección es el horizonte de Jerusalén, que aparece en ella constantemente. Literariamente, por lo menos, siempre estamos en ascensión constante hacia Jerusalén. Es un círculo cerrado de ascensión y de viaje. El círculo empieza en 9, 51

---

(1) Cfr. L. GIRARD, *L'Évangile des voyages de Jésus*, París, 1951, en el cap. I, p. 19-23 estudia la posición y extensión de esta gran sección. Muchos autores la prolongan hasta 19, 27, otros hasta 19, 28; algunos hasta 19, 30. GIRARD la extiende hasta 18, 14. Y esta, cree que es la sentencia de la mayoría de los autores. Pero los que así hablan, como confiesa el mismo GIRARD, se refieren a la materia propia y particular de San Lucas. No al viaje como viaje. El viaje no termina hasta la entrada solemne en Jerusalén o la llegada a Betania y Betfage. Nosotros damos por cerrada la sección de los viajes en 19, 28. En 19, 29 empieza la sección inmediatamente preparatoria de la Pasión.

y termina en 19, 28. Jesús aparece en un constante movimiento, en un seguido caminar hacia Jerusalén, que sale varias veces como término ideal, nunca como término logrado. Los tres anuncios de que Jesús se dirige a Jerusalén pueden señalar las tres partes de la sección.

1.<sup>a</sup> parte: 9, 51-13, 21. El Señor se encamina a Jerusalén por territorio samaritano. Es viaje lento y apostólico. Delante de sí envía a 72 discípulos, a todas las ciudades por donde debe pasar. La parábola del Buen Samaritano es posible que la propusiera en la cuesta que va desde Jericó hasta Jerusalén. La escena de Marta y María se verifica con toda seguridad en la aldea de Betania, muy cerca de Jerusalén. La enseñanza sobre la oración pudo suceder también con gran probabilidad en el monte de los Olivos, frente por frente del Templo. Creemos que se puede dar como probable que la mayor parte de este primer cuadro del viaje tiene por marco topográfico el viaje y la ciudad de Jerusalén. El marco literario, sin embargo, no es más que el viaje, la ascensión a Jerusalén (2).

2.<sup>a</sup> parte: 13, 22-17, 10. El Señor sigue caminando "por ciudades y aldeas, enseñando y haciendo el viaje a Jerusalén" (13, 22). Salimos de Galilea y seguimos en ruta a Jerusalén. Viaje lento y misionero al mismo tiempo.

Unos fariseos, bien o mal intencionados, dicen al Señor: "sal y márchate de aquí, porque Herodes quiere matarte" (13, 31). Aunque hay para todos los gustos en la localización de esta escena y algunos la sitúan en Jerusalén (3), tenemos por más probable que el Señor se encuentra en territorio dominado directamente por Antipas. En Galilea o Perea. Fuera de Jerusalén se explica mejor la sentencia siguiente: "No es admisible que un profeta perezca fuera de Jerusalén" (13, 33).

En cambio las quejas contra la Ciudad que mata a los profetas y la profecía de que el Templo ha de quedar desierto (13, 34-35), se explican mejor en la misma ciudad.

El contenido de los capítulos XIV, XV, XVI topográficamente es muy incoloro, pero se puede situar muy bien en Jerusalén, donde abundaban más los escribas y fariseos, los maestros de Israel, y los grandes capitalistas. Así se explica bien la doctrina sobre las riquezas y el perdón.

---

(2) *El marco literario* es el que de hecho ocupa en la narración del Evangelista, que puede coincidir o no con *el marco real e histórico*, según que el autor haya pretendido o no conformar el orden de su narración al orden mismo de los hechos.

(3) Cfr. GIRARD, p. 108, not. 2.

Nos parece probable que el contenido de esta segunda parte pertenece al viaje y al ministerio en Jerusalén (13, 34-16, 31). El final se realiza en Galilea (17, 1-10). Un buen argumento es que tiene su paralelo en San Mateo (18, 6 s.; 15, 21 s.; 17, 20). Poco después dirá el mismo San Lucas que el Señor va por los confines de Samaria y Galilea (17, 11).

San Lucas, sin embargo, nunca menciona ni la entrada en Jerusalén ni la vuelta a Galilea, porque esto equivaldría a romper el marco literario que ha dado a toda la sección, que es la ascensión a Jerusalén.

3.<sup>a</sup> parte: 17, 11-19, 28. El viaje a Jerusalén vuelve a aparecer por tercera vez. Y reaparece, por cierto, en su fase inicial, en los confines de Galilea con Samaria (4). Al sur de Galilea y al norte de Samaria. Recordemos que el principio de la primera etapa fué también Samaria (9, 52).

Esta tercera etapa se hace de una manera más rápida y directa. El viaje se hace desde los confines de Samaria y Galilea. Pasamos luego por Perea, pues la bendición de los niños (18, 15-17) la sitúan en esta región los dos primeros Evangelios (Mt. 19, 13-15; Mc. 10, 13-16). San Lucas calla el nombre de Perea, porque quiere conservar la unidad literaria de toda la sección, que es el viaje a Jerusalén.

En Jericó se une con los otros dos Sinópticos hasta la entrada triunfal en Jerusalén, que se debe considerar como el final histórico y literario de la gran sección lucana de los viajes.

Dos cosas llaman la atención en esta tercera fase del viaje a Jerusalén. ¿Cómo, después de las dos primeras fases del viaje, nos encontramos al principio del mismo, en los confines de Galilea y Samaria? ¿Cómo San Lucas omite la estancia en Perea, siendo así que viene de allí a Jericó y a Jerusalén, según Marcos y Mateo?

La respuesta a estas dos interrogantes la encontramos en la fidelidad de San Lucas a su marco literario. Toda esta gran sección del ministerio público del Señor va encuadrada en el viaje de Galilea a Jerusalén. La unidad del marco literario, que es también histórico, no se rompe nunca. Como omite en la Infancia la ida a Egipto para no sacar nunca al Niño de la tierra de Israel y en el ministerio del norte calla la excursión por Fenicia y Decápolis y el nombre de Cesárea de Filipo, para no romper el marco galileo; así ahora omite Perea para no quebrar el marco literario, que es la ascensión de Galilea a Jerusalén.

---

(4) Sobre el sentido que puede tener este texto en San Lucas cfr. GIRARD, p. 62, not. 1. *Los confines* de Samaria y Galilea deben designar un país limítrofe entre las dos provincias. El Señor ha vuelto de nuevo al norte.

También calla las diversas entradas en Jerusalén y la vuelta a Galilea, porque todo este ministerio tiene un solo marco: el viaje y la ascensión a Jerusalén y literariamente empieza, cuando acaba el ministerio en Galilea. San Lucas conocía el destierro en Egipto y por San Marcos sabía perfectamente que Jesús había venido a Jericó de Perea, cuando subió a Jerusalén para la Pasión. El hecho de callar el nombre de Perea, aunque cuente algo de lo que allí pasó, es un indicio serio de que no ha querido romper la unidad literaria de su marco (5).

San Lucas da al ministerio galileo menos importancia que San Mateo y San Marcos. En él es más bien un estadio preparatorio. Jerusalén es el centro, como lo es para San Juan. El Evangelio es una luz que amanece en Galilea, camina por Samaria y llega al cenit en Jerusalén. De allí debe irradiar a todo el mundo (24, 47). Este mismo plan se observa en el libro de los Hechos.

## II

### LA REALIDAD HISTORICA DE LOS VIAJES EN SAN LUCAS

La posición de los autores ante el problema de la historicidad de los viajes de San Lucas es muy variada (6). La mayoría distingue tres viajes históricos. Otros consideran toda la sección como un solo viaje, lento y prolongado, que ocupó los últimos meses del ministerio público. Los críticos racionalistas no ven nada más que un cuadro artificial inventado por San Lucas para meter en él los materiales que no había logrado encajar en el cuadro galileo. Algunos críticos católicos, como Camerlynck, Lebreton, Buzy, Ricciotti, salvan la realidad histórica del viaje, pero niegan la sucesión y orden histórico. Consideran la sección como un cuadro elástico, que dejaron vacío los dos primeros Evangelistas y que Lucas ha llenado con el fruto de sus personales investigaciones, sin preocuparse mucho de la clasificación cronológica. Se puede decir que la explicación crítica hoy vigente es esta: o la del cuadro artificial inventado o la del cuadro elástico histórico.

(5) Aunque nosotros distinguimos tres viajes reales e históricos en la sección, sin embargo, literariamente no existe más que uno. Literariamente Jesús sale de Galilea en 9, 51 y no entra en Jerusalén hasta 19, 29. San Lucas ha concebido así el plan literario de esta sección y en toda la obra desempeña un papel importante la concepción y el marco topográfico: Galilea, viaje a Jerusalén y Jerusalén misma.

(6) Para el estudio histórico de este problema puede verse GIRARD, cap. III, p. 51-63. El autor propone las diversas teorías y da el nombre de sus partidarios.



Nosotros somos menos críticos y por eso creemos más en la conciencia histórica de San Lucas y en los métodos históricos de su obra. Las razones que a ello nos mueven son las siguientes.

1.<sup>a</sup>) Dada la importancia que alcanza la sección de los viajes, que es ciertamente la principal y más característica del III Evangelio, nos parece que San Lucas no debe haberse separado mucho en ella del método que es claro que sigue en todo el resto del libro, que es esencialmente histórico y cronológico. El orden que promete al principio del Evangelio (7) es esencialmente histórico y cronológico en la sección de la Infancia, en el ministerio galileo, en la Pasión y Resurrección. Este es también el orden que domina en el libro de los Hechos. El cuadro libre, ficticio o elástico de la crítica moderna, sería una excepción chocante. Y más cuando se trata de una sección tan importante. Por orden histórico entendemos siempre en San Lucas el orden cronológico de los hechos sabiamente armonizado con el orden literario, que se revela principalmente en la acertada aplicación del método de eliminación o exclusión (8). Algunos hechos y sentencias pueden estar desplazados de su verdadero momento histórico al ser atraídos por otros hechos o sentencias análogas. Este es el orden que San Lucas sigue ciertamente en la Infancia, en el ministerio galileo, en la Pasión y en la Resurrección, en todo el libro de los Hechos. Sería extraño que siguiera otro orden en la sección de los viajes.

2.<sup>a</sup>) Todas las secciones del Evangelio de San Lucas tienen cosas propias, fruto de sus propias investigaciones. En la Infancia está la Anunciación, la Visitación, el Nacimiento en Belén, el Niño perdido. En el ministerio galileo, la predicación en Nazaret, la pesca milagrosa, la resurrección del hijo de la viuda de Naim, la conversión de la mujer pecadora; en la Pasión, el sudor de sangre, la presentación de Jesús ante Herodes; en la Resurrección, la aparición a los discípulos de Emaús. Todo esto está incorporado al cuadro de los dos primeros Sinópticos. ¿Por qué no ha incorporado a este cuadro los hechos y sentencias de la gran sección de los viajes? Si no le guió el orden histórico y cronológico, no vemos razón para esta independencia.

(7) Cfr. GIRARD, p. 58, not. 5.

(8) Cfr. GIRARD, p. 68, not. 1. El autor va demostrando con hechos sacados de todo el Evangelio este método de San Lucas, p. 67-68. La posición de los dos primeros viajes es una aplicación del mismo método literario. Espera a terminar el cuadro del ministerio galileo para empezar la narración de los viajes. Más que retrasar la narración de los dos primeros viajes se debe decir que San Lucas ha adelantado la narración del ministerio galileo. Como adelantó todo lo que se refería a la infancia y juventud de San Juan y luego empezó la narración del nacimiento de Jesús.

Tiene una fuerza especial, que los autores no han valorado suficientemente, la escisión que hace San Lucas entre la misión de los Doce, que pone en el ministerio galileo (9, 1-6) y la misión de los 72 discípulos que deja para la sección de los viajes (10, 1-24). Lucas, que gusta de unir materias afines, distingue y separa las dos misiones. ¿Qué norma le puede haber guiado fuera del orden histórico y cronológico?

Lo mismo hace con la doctrina sobre la oración. No la pone, como San Mateo en el gran discurso del monte, sino que la deja para la sección de los viajes. El sermón escatológico se encuentra seccionado también en San Lucas. Parte en la sección de los viajes (17, 20-18, 8) y parte en la gran semana de la Pasión (21, 5-36).

3.<sup>a</sup>) Examinada en particular cada una de las tres partes de la gran sección de los viajes, se ve que San Lucas no procede ciegamente. Que pisa terreno histórico y sigue orden histórico. Que existen tres viajes reales e históricos con sucesión cronológica.

Empecemos por la tercera fase del viaje. Presenta todas las señales de una historia seguida cronológicamente (17, 11-19, 28).

El Señor sale de Galilea y Samaria (17, 11), se va acercando a Jericó (18, 11), llega a Jericó (18, 35), atraviesa la ciudad y se detiene en ella (19, 11-10). Está cerca de Jerusalén (19, 11). Va de prisa y se adelanta a los discípulos (19, 28).

Este viaje es tan real y concreto como el último de los dos primeros Sinópticos. Si no fuera por las lagunas que existen, diríamos que San Lucas había seguido las notas de un diario.

La primera fase de la sección tiene también su personalidad propia y todas las señales de otro viaje desde Galilea hasta Jerusalén (9, 51-10, 38). Jesús está y sale de Galilea (9, 51). Pasa por Samaria con intención de pernoctar (9, 52). Los Samaritanos conocen que van para Jerusalén y les niegan albergue (9, 53). En la escena de Marta y María hemos llegado a las puertas de Jerusalén (10, 38), después de subir desde Jericó (10, 30).

Las características de esta primera fase del viaje le dan una personalidad propia y real, que lo distinguen perfectamente de la tercera. Tenemos así dos viajes reales: el primero y el tercero.

La fase intermedia no está tan concreta y determinada (13, 22-17, 10). Sin embargo, está suficientemente separada de la primera y de la última, para poder decir que se trata en ella de un viaje propio e histórico. El Señor va caminando por ciudades y aldeas, enseñando y haciendo el viaje a Jerusalén (13, 22). Esto la distingue plenamente de la tercera fase.

Para distinguir tres viajes reales y cronológicamente ordenados nos fundamos en el análisis literario y real de las tres fases. Esto tiene mucha más fuerza que la triple afirmación de que Jesús va caminando a Jerusalén (9, 51; 13, 22; 17, 11).

Los dos primeros Sinópticos solamente mencionan el viaje último de la Pasión. San Lucas ha incorporado a este otros dos, formando con los tres un cuadro literario único: la sección de los viajes.

### III

#### EL MARCO CRONOLOGICO DE LOS VIAJES EN SAN LUCAS

Los viajes del III Evangelio empiezan cuando acaba el ministerio galileo. ¿Corresponde esta posición literaria al verdadero momento histórico y cronológico? Los viajes de San Lucas siguen literariamente al ministerio galileo. ¿Le siguen también históricamente?

He aquí un problema complejo, en cuya solución se hallarán diversas respuestas.

El tercer viaje (17, 11-19, 28) es ciertamente posterior al ministerio galileo, pues se termina con la entrada definitiva en Jerusalén. ¿Son también posteriores los otros dos viajes? La respuesta negativa nos parece más probable por varias razones.

1.<sup>a</sup>) El tercer viaje arranca de Galilea (17, 11). Esto quiere decir que el Señor ha vuelto al norte después del segundo viaje. Luego el ministerio galileo no había terminado, cuando empezaron los dos primeros viajes. Téngase presente que el segundo viaje también empieza en Galilea.

Los dos primeros viajes, aunque literariamente sean posteriores al ministerio galileo, históricamente son paralelos a él y corresponden a ausencias temporales, cuando Jesús subía a Jerusalén, por ejemplo, para alguna de las tres fiestas de peregrinación. Los dos primeros viajes se desarrollan, pues, en el mismo plano temporal histórico que el ministerio galileo. San Lucas ha incorporado a su Evangelio dos de esas peregrinaciones coincidentes con el ministerio galileo, como podía haber incorporado otras más. Pero no las pone en su momento histórico. Esto sería deshacer el círculo topográfico galileo. Las cuenta cuando da por terminado el círculo galileo y abre el nuevo del viaje a Jerusalén. El nacimiento de Jesús no lo contó tampoco hasta que dió por terminada toda la infancia y juventud de Juan.

2.<sup>a</sup>) El análisis interno de los dos primeros viajes favorece también su paralelismo con el ministerio galileo. Las excursiones apostólicas tan detenidas y públicas que ellos suponen no corresponden al tiempo que siguió al ministerio galileo. Ni siquiera encajan bien con el último año, que empieza con la crisis de Cafarnaum, cuando los discípulos en masa abandonan al Maestro y él empieza a replegarse, marchando a Fenicia, Decápolis, Cesárea de Filipo. El viaje para la fiesta de los Tabernáculos del último año lo hace en secreto.

En los dos primeros viajes de San Lucas vemos constantemente al Señor bloqueado por la muchedumbre y buscando expresamente las ciudades y pueblos para evangelizar.

3.<sup>a</sup>) Algunos de los episodios que cuenta San Lucas en los dos primeros viajes tienen su paralelo en el marco galileo de los dos primeros Sinópticos. Así, por ejemplo, la expulsión del demonio mudo (Lc. 11, 14-13 = Mc. 3, 20-27), la blasfemia contra el Espíritu Santo (Lc. 12, 10 = Mc. 3, 28-30) y la parábola de la mostaza (Lc. 13, 18. 19 = Mc. 4, 30-32). No hay motivo para creer que San Marcos ha alterado el orden histórico de estos hechos. Si San Lucas los ha encuadrado en el marco de los viajes es por alguna relación que han podido tener con los mismos.

Ya Maldonado en el siglo XVI vió que parte de la sección de los viajes en Lucas es anterior al final del ministerio galileo:

“Qui enim fieri potuit, ut iam tunc tempus passionis instaret, cum tam multa Lucas postea ab eo facta narret, quae certum est longe ante tempus passionis accidisse, nec tam brevi tempore fieri potuisse?... Quare, quod dicit: *dum complerentur dies assumptionis eius*, non ita intelligendum est, quasi iam omnino passionis eius tempus instaret, et ut quidam interpretantur, sex ut plurimum usque ad mortem menses superessent, quin plus, *ut arbitror*, uno anno” (9).

Maldonado llega hasta el extremo de anteponer el primer viaje de San Lucas al episodio de la Samaritana; en el cual tiempo Jesús se ganó la benevolencia de los Samaritanos (10).

San Lucas redacta la gran sección de los viajes bajo el signo de la Ascensión, aunque históricamente distemos todavía de ella. Literariamente ha terminado el ministerio en Galilea y empieza la consumación de la obra del Mesías, tan ligada a Jerusalén. Es posible que el plan general para la historia de la actividad pública del Señor, lo

(9) JOANNIS MALDONATI, *Commentarii in quatuor Evangelistas*, Moguntiae 1854, II, p. 176/7 in Lc. 9, 51.

(10) ID. *ib.*, p. 177.

encontrara San Lucas en aquella acusación de los judíos: "revuelve al pueblo enseñando por toda Judea, después de haber comenzado en Galilea hasta aquí" (Lc. 23, 5). Un marco topográfico general: toda Judea o Palestina, que se divide después en Galilea y Jerusalén. De hecho así se desenvuelve la narración: primero *Galilea*, luego *desde Galilea hasta Jerusalén* y, por fin, *Jerusalén*.

El haber englobado todos los viajes a Jerusalén en una sola sección final, uniéndolos al último y definitivo de la Pasión, obedece a este plan y al método literario suyo de la exclusión o eliminación.

Como características de este método podemos considerar:

1.<sup>a</sup>) La fusión o reunión de hechos históricamente distantes entre sí, pero emparentados de alguna manera o por el lugar, o por la persona, o por la materia, en general. Esta fusión literaria pone de manifiesto la cohesión interna de los hechos, que sirve para mayor viveza y valor pedagógico.

2.<sup>a</sup>) Esta fusión de hechos altera el orden histórico, sin avisar previamente al lector, aunque muchas veces un análisis serio del texto descubre indicios suficientes para conocer el cambio, indicios que dan certeza, cuando se compara la narración de San Lucas con la de los otros Evangelistas.

3.<sup>a</sup>) En el cuadro redaccional de Lucas una de las partes está en su propio momento real e histórico. Es el núcleo de atracción. La perturbación del orden real no es más que particular y secundaria.

4.<sup>a</sup>) Las partes desplazadas suelen más bien adelantarse atraídas por el núcleo central, que ha sucedido primero. Así, por ejemplo, la historia de la infancia y juventud del Precursor se adelanta al nacimiento de Jesús, atraídas por el nacimiento mismo de Juan. En la sección de los viajes ocurre lo contrario. Se retrasa el momento literario con respecto al histórico, para esperar a que se cierre el cuadro galileo y se abra el viaje a Jerusalén.

#### IV

#### COMPARACION DE LOS VIAJES SEGUN S. LUCAS Y S. JUAN

En el Evangelio de San Juan existen varias subidas concretas a Jerusalén, que se pueden relacionar con los viajes de San Lucas. Está primero el viaje para la fiesta anónima del capítulo V. De hecho algu-

nos refieren a esta ascensión de San Juan el primer viaje de San Lucas (11).

Está también el viaje para la fiesta de los Tabernáculos, de que se habla en el capítulo VII. Muchos autores identifican esta ascensión con el primer viaje de San Lucas (12).

La presencia de Jesús en la fiesta de la Dedicación ha hecho pensar a otros autores que este pudo ser el tiempo del primer viaje que cuenta San Lucas (13).

El primero que pensó en la identidad de los viajes de San Lucas y San Juan fué J. Lightfoot, en el siglo XVII. Su combinación no nos parece muy feliz, aunque ha influído, en muchos autores posteriores. El primer viaje de San Lucas (9, 51) coincide, según Lightfoot, con la subida a Jerusalén para la fiesta de los Tabernáculos (Jn. 7, 10). El último viaje de San Lucas (17, 11) con la ida a Betania para la resurrección de Lázaro (Jn. 10, 42). El segundo (13, 22) con la subida para la dedicación (14).

La generalidad de los autores acepta el principio de la concordia que sigue Lightfoot. El primer viaje de San Lucas (9, 51), coincide con el viaje para la fiesta de los Tabernáculos (Jn. 7, 10); el segundo (13, 22), lo refieren a la subida para la fiesta de la Dedicación (Jn. 10, 22) y el tercero (17, 11) coincide con la subida para la Pasión, después de la resurrección de Lázaro (Jn. 11, 17). En esto se separan de él.

Así lo hacen, entre otros, Patrizi, Cornely, Didon, Knabenbauer, Fouard, Ruffini, Lagrange y Ricciotti (15).

Sin embargo, este punto de vista nos parece que no se armoniza bien con las características que presenta el primer viaje de San Lucas, que es un viaje lento, público y misionero, y las que tiene el viaje para los Tabernáculos en San Juan. Viaje rápido, directo y en secreto.

Esta razón les ha parecido seria a otros autores y por eso retrasan el primer viaje de San Lucas y lo hacen coincidir con la subida para la fiesta de la Dedicación. Así lo hacen, por ejemplo, Le Camus, Belser y el P. Bover (16).

Esta teoría nos parece más difícil de sostener que la primera. Las razones que contra ella se nos ofrecen son las siguientes:

---

(11) Cfr. GIRARD, p. 52, not. 3.

(12) ID., p. 51, not. 3.

(13) ID., p. 52, not. 4.

(14) Cfr. LIGHTFOOT, J., *Opera omnia*. Rotterdam 1686, vol. 2 *Cronica temporum*, p. 36.

(15) Cfr. GIRARD, p. 51, not. 3; p. 52, not. 1.

(16) *Evangeliorum Concordia*, Matriti 1921; 2.ª Barcinone, 1943. Cfr. GIRARD, p. 52, not. 4.

1.<sup>a</sup>) *El viaje* para la Dedicación en San Juan es muy dudoso. Jesús asiste a la fiesta, está ciertamente en Jerusalén. Pero ¿ha subido desde Galilea?

En el texto de San Juan no hay razón positiva para sostener esa subida desde Galilea. Habría que sobreentender dos cosas: que después de los Tabernáculos volvió Jesús a Galilea y luego de Galilea subió a Jerusalén. Ninguna de las dos cosas las dice expresamente el Evangelista. Si se examina su texto más bien parece indicar que Jesús se queda en Jerusalén y sus alrededores después de la fiesta de los Tabernáculos hasta que llega la fiesta de la Dedicación. La asistencia a esta fiesta, que no era de las de peregrinación, se explica muy bien si le coge en Jerusalén o cerca de ella. Nosotros creemos que la subida para fiesta de los Tabernáculos coincide con la despedida definitiva de Galilea, que mencionan San Mateo (19, 1) y San Marcos (10, 1). Así lo creyó también el cardenal Toledo: "Non amplius Christus reversus est a Iudaea in Galilaeam" (17).

Algunos autores creen que el Señor viene a la fiesta de la Dedicación desde Perea. Se fundan para ello en la manera como el Evangelista nos dice que el Señor se va a aquella región después de la fiesta: "Y se fué de nuevo al otro lado del Jordán" (Jn. 10, 40).

Pero si se examina el texto completo, se ve que no existe razón seria para esta explicación. "Se fué de nuevo al otro lado del Jordán, al sitio donde al principio había bautizado Juan, y se quedó allí".

El adverbio *de nuevo* puede muy bien decir relación a la estancia *del principio* del Evangelio, que es donde se cuenta el testimonio de Juan.

En todo caso, el primer viaje de San Lucas arranca manifiestamente de Galilea y nunca de Perea. Por esto para concordarlo con San Juan hay que buscar un viaje en el IV Evangelio que arranque también de Galilea. Y este no es cierto que sea el viaje para la fiesta de la Dedicación.

2.<sup>a</sup>) La segunda dificultad sería contra esta teoría es la misma que existe contra la primera, tal vez más acentuada. Aun suponiendo que Jesús hubiera vuelto a Galilea, después de los Tabernáculos, la subida para la Dedicación no pudo ser tan lenta, pública y misionera como supone el viaje de San Lucas. Desde la crisis de Cafarnaum Jesús se ha ido retirando, centrándose en la formación de los apóstoles. Y esta conducta se revela cada vez más, conforme nos acercamos a la Pasión.

(17) *In Lc. 9, 51. Annotatio CXVIII.*

Como la Dedicación dista tan poco para la Pasión, resulta muy duro poner aquí el primer viaje de San Lucas, que lleva colores de medio día más bien que de ocaso. Y todavía habría que poner el segundo viaje, que es también de pleno día.

Entre los modernos no es raro situar toda la sección de los viajes de San Lucas en Perea y distinguir tres viajes que hace desde allí hacia Jerusalén. Por esto hablan algunos del ministerio en Perea (18).

Esta teoría, que puede referir alguno de los viajes de San Lucas a la subida de Jesús hasta Betania con motivo de la resurrección de Lázaro, tiene un doble inconveniente: el de retrasar demasiado los dos primeros viajes misioneros de que habla San Lucas y que suponen un estadio apostólico de pleno día y nunca de atardecer, y, sobre todo, que en el texto de San Lucas no existe ningún fundamento para el ministerio en Perea. San Lucas muestra especial interés en no sacar nunca a Jesús de Judea y de Galilea. Llega hasta omitir la excursión por Fenicia y Decápolis, a callar el nombre de Cesárea de Filipo y el de Perea, como lugar de evangelización. Si toda la sección de los viajes hubiera de situarse en Perea, creemos que San Lucas dejaría mucho que desear como historiador, no mencionando ni una sola vez esta región, que ocuparía la parte más extensa y característica de su Evangelio. Esta extrañeza no la disimulan ni Rose ni Lagrange (19).

Es una verdadera tentación la de concordar los tres viajes de San Lucas con los de San Juan. De ella han nacido estas teorías, que llevamos expuestas. Todas ellas convienen en un mismo punto de vista: en retrasar los viajes del tercer Evangelio; es la única manera de poderlos concordar con los del cuarto, que pertenecen al último período.

Algunos autores han seguido una dirección contraria. Adelantar los dos primeros viajes de San Lucas. Dausch y Levesque refieren el primer viaje de San Lucas al de la fiesta anónima de San Juan (20). Es decir, lo ponen al principio del segundo año de la vida pública. Recientemente Luis Girard propone otra combinación, en la cual prescinde de los viajes de San Juan para los dos primeros de San Lucas.

Desde luego, nosotros creemos que los dos primeros viajes de San Lucas son anteriores a la subida para la fiesta de los Tabernáculos del último año, que es la que menciona San Juan. Este punto es clave en nuestra teoría y se funda en el texto mismo de San Lucas comparado con el de San Juan.

(18) Cfr. GIRARD, p. 54.

(19) Cfr. GIRARD, p. 55, not. 2.

(20) Cfr. GIRARD, p. 52.



Las dos primeras etapas del itinerario lucano revelan un tiempo anterior a la primera multiplicación de los panes y a la muerte de Juan Bautista. Pueden muy bien pertenecer al penúltimo año del ministerio público: Si este ministerio duró tres años completos, como nosotros creemos, hay que poner en él 9 fiestas anuales de peregrinación, además de la pascua de la Pasión. Los viajes de San Lucas no pertenecen a ninguna de las tres del primer año. Este primer año el Señor lo pasó en su mayor parte en Judea.

Los dos primeros viajes de San Lucas tampoco pueden pertenecer al tercer año, porque este empieza con la pascua de la primera multiplicación de los panes y la crisis galilea, que siguió al discurso sobre el pan de la vida. Desde este momento el apostolado público de Jesús empieza a declinar. Su actividad misionera y pública, su popularidad va declinando. En cambio, los dos primeros viajes de San Lucas tienen todas las señales de otro clima y atmósfera. Avance y creciente progreso, gran popularidad y entusiasmo.

Deben pertenecer al centro del ministerio de Jesús, al pleno día de su aparición en el cielo de Israel. No pertenecen ni al amanecer de la luz, que vió Isafas, ni tampoco al atardecer. Pertenecen al medio día. Al segundo año público.

Este segundo año se abre con la fiesta anónima de San Juan, que nosotros consideramos como Pascua. En él hay que poner otras dos fiestas más de peregrinación: Pentecostés y los Tabernáculos. Dos de los viajes que Jesús hace a Jerusalén, con motivo de estas fiestas de peregrinación, son los que cuenta San Lucas. Pudo ser el primero la Pascua del capítulo V de San Juan, como sostiene Pfättisch, a quien parecen seguir Dausch (21) y Levesque (22). Pudo ser también el primero la peregrinación para la fiesta de Pentecostés y el segundo para la fiesta de los Tabernáculos.

Nosotros preferimos la siguiente combinación:

*Primer viaje de San Lucas* (9, 51-13, 21) coincide con la peregrinación para la fiesta de Pentecostés del segundo año. Si esta fiesta fuera la anónima del capítulo V de San Juan, coincidiría con él en este momento.

*Segundo viaje de San Lucas* (13, 22-17, 10) coincide con la peregrinación para la fiesta de los Tabernáculos del segundo año. No tiene paralelo en el IV Evangelio.

(21) *Die Drei älteren Evangelien*, Bonn 1932, p. 484.

(22) *Nos quatre Evangiles* 3.<sup>a</sup> París 1923, p. 126. *Abrégé chronologique de la Vie de N. S. J. Ch.* París 1951, p. 35.

*Tercer viaje de San Lucas* (17, 11-19, 28) coincide con la subida a Jerusalén para la fiesta de los Tabernáculos del último año, que menciona expresamente San Juan, y con la despedida definitiva de Galilea, que mencionan San Mateo (19, 1) y San Marcos (10, 1).

Esta teoría supone los siguientes principios:

1.º El Señor subía a Jerusalén en las tres fiestas de peregrinación. Así lo hizo de niño y de joven, como dice San Lucas. Siempre se acomodó a los demás israelitas en el cumplimiento de la ley. Lo contrario debe probarse expresamente. En la pascua y en Pentecostés del último año es posible que no subiera. Pudo coincidir con ese tiempo la excursión por Fenicia, Decápolis y Cesárea de Filipo. Así, saliendo de territorio judío, evitaría el escándalo de no subir a Jerusalén.

2.º Suponemos que el ministerio público duró tres años completos, con la celebración de cuatro pascuas.

3.º Suponemos también que la gran sección de los viajes de San Lucas no es del todo posterior histórica y cronológicamente al ministerio galileo, sino que los dos primeros viajes son paralelos a él, como hemos demostrado antes.

4.º El texto mismo de los dos primeros viajes tiene las señales de un cielo anterior al del último año. Clima sereno, de luz y color optimista.

5.º Esta anticipación de los dos primeros viajes de San Lucas tiene otra gran ventaja: el tercero se puede concordar perfectamente con la subida para la fiesta de los Tabernáculos del último año y con la despedida definitiva de Galilea. De hecho San Lucas se une en este tercer viaje con los otros tres Evangelistas, cuando Jesús sube a Betania, pasando por Jericó y entra en Jerusalén solemnemente. Los que retrasan los dos primeros viajes de San Lucas incurren en una dificultad positiva, que choca mucho con el texto de San Juan. No pueden identificar el tercer viaje de San Lucas, que arranca abiertamente de Galilea, con la subida para los Tabernáculos, sino que se ven obligados a unirlo con la subida desde Efrén, extendiendo la excursión por el desierto de Efrén hasta los límites nortes de Samaria con Galilea, lo cual carece de todo fundamento en el texto de San Juan, el cual dice que Jesús *moraba* en tierras de Efrén (11, 54). Por esta razón hay que adelantar también el tercer viaje de San Lucas, como nosotros hemos hecho.

De todo esto se deduce: 1.º El tercer viaje de San Lucas coincide con uno cierto, que menciona San Juan: la subida para los tabernáculos del último año.

2.º) El primer viaje puede coincidir con otro cierto, que menciona San Juan, la subida para la fiesta anónima del capítulo V, bien sea la pascua, bien Pentecostés del II año.

3.º) El segundo viaje de San Lucas no parece probable que tenga paralelo en ninguno de los viajes que menciona San Juan.



JOSE M.<sup>o</sup> BOVER, S. J.

Del Colegio Máximo de S. Francisco de Borja de San Cugat del Vallés (Barcelona)

PORRO UNUM EST NECESSARIUM  
(LUC. 10, 42)

## SUMARIO

- I. — Problema textual.
- II. — Problema exegético.

**E**STE dicho, ya proverbial, tomado de Lc. 10, 42 según la Vulgata latina, suele aducirse como genuina palabra del divino Maestro; y por este *unum necessarium* se entiende corrientemente un bien o valor sobrenatural, cual es, por ejemplo, el Reino de Dios, la vida eterna, la palabra evangélica, la santidad... Sin embargo, insignes críticos leen diferentemente el texto de San Lucas, y no menos insignes exégetas le dan un sentido muy distinto. En consecuencia, para poder citar honradamente este texto como auténtico y darle la interpretación usual, es menester cerciorarse previamente de su autenticidad y de su verdadero sentido. Ambos problemas, el textual y el exegetico, si bien conexos entre sí, pueden tratarse separadamente. La solución con esto será tal vez más sólida.

## I

### PROBLEMA TEXTUAL

Las numerosas variantes de este texto se reducen a cuatro tipos principales, que, adaptando al griego la antigua versión latina, pueden expresarse así:

- 1) Unius autem est opus.
- 2) Paucorum autem est opus.
- 3) Paucorum autem vel unius est opus.
- 4) Omisión total del inciso.

La respectiva atestación documental de estos cuatro tipos es:

- 1) Variante general.
- 2) 38 sy<sup>1</sup> arm. Or.
- 3) P<sup>3</sup> (B S) C<sup>2</sup> L 33 579 bo 1 sy<sup>hm</sup> (r<sup>2</sup>). Bas. Hier.
- 4) *De a b c ff<sup>2</sup> i l* (sy<sup>s</sup>). Ambr.

De estas cuatro variantes hay que descartar dos: la 2.<sup>a</sup>, aunque aceptada por Von Soden, por su documentación casi nula; la 4.<sup>a</sup>, por ser exclusivamente occidental: cómoda omisión de un texto difícil, que ningún crítico ha tomado en consideración. Tampoco la 3.<sup>a</sup>, aunque aceptada por Westcott-Hort, Lagrange (y Weiss), es admisible. Contra ella se oponen graves reparos.

Primeramente, esta variante, casi exclusivamente alejandrina, tiene visos de ser un arreglo recensional.

En segundo lugar, los escasos testigos que la traen discordian entre sí. Y los principales discordantes son precisamente B (que invierte *opus est*) y S\* (que omite *opus*). Es decir, fallan en este caso los dos más importantes testigos de la recensión alejandrina. Por tanto, Weiss sigue a B casi solitario; y Westcott-Hort y Lagrange, contra su criterio habitual, se apartan de B y S\*.

En tercer lugar, la variante compuesta *paucorum vel unius* tiene visos de ser una de las elecciones confluentes, tan sospechosas de ordinario a Westcott-Hort y Lagrange: amalgama de los dos primeros tipos (*paucorum + unius*).

De los dos Padres que la citan, Basilio oscila o es inconsecuente; pues si en MG 31, 973 trae la tercera variante, en 31, 1325 reproduce la primera; y Jerónimo, que en ML 22, 410 cita la tercera variante, se desdice en la Vulgata, donde deliberadamente corrige la *vetus latina*. En cuanto a Orígenes, que se aduce a favor de la tercera variante, tiene la segunda en la *Catena* de Corderio (p. 278).

Descartadas las otras tres variantes, queda la primera, acreditada por los antioquenos en masa, apoyada además por los cesarienses y por los independientes de diferentes tipos, sin que falten algunos alejandrinos y occidentales. Este es uno de los casos, tan interesantes como significativos, en que una variante estigmatizada por Von Soden con su fatídica *K*, se halla ya en el papiro 45, precesariense, el testigo más antiguo que poseemos. Es también la variante más común entre los Santos Padres: Macario, Basilio, Crisóstomo, Damasceno, Agustín... Ni es recusable en este caso, como en otros, el testimonio de los antioquenos; dado que no se trata de una lección más plena, llana o pulida.



Con la crítica documental concuerda la racional. Sin entrar todavía en razones exegéticas, resalta en todo el pasaje la antítesis dualista entre Marta y María, entre la agitación y la quietud. Dentro de este contraste binario cuadra perfectamente la contraposición binaria entre *multa* y *unius*; en cambio, la intromisión de un tercer elemento *pau-corum* es algo extraño e incoherente, que perturba la diáfana nitidez, tan ponderada por todos, del relato de San Lucas.

## II

## PROBLEMA EXEGETICO

Dos son las principales interpretaciones de este texto: material y espiritual (1). Según unos, dice Jesús a Marta: "Te azoras preparando tantos *platos* o manjares, cuando bastan pocos o uno sólo". Según otros, dícele: "Te azoras con tantas *preocupaciones*, cuando una sola cosa es necesaria", el buscar el Reino de Dios, o algo parecido (2). Es curiosa la historia de la interpretación material. Esporádica más bien en la antigüedad, se hace bastante común en los siglos XVI y XVII, con el gran Toledo a la cabeza, y se acredita y extiende nuevamente en el siglo XX por el prestigio de Lagrange, cuyos seguidores son legión (3). ¿Cuál de las dos interpretaciones es preferible?

La precedente fijación del texto *unius autem est opus* parece pre-juizar la solución a favor de la interpretación espiritual. Dice Lagrange: "Si se lee *unius autem est opus*, nos parece imposible entender de la comida esta sola cosa; el sentido es evidentemente espiritual" (*Ev. selon S. Luc.* 10, 42). Con todo, pues no faltan quienes admitiendo la

(1) Es diferente y original la interpretación de San Alberto Magno: "Haec littera diversimode exponitur. Secundum meam opinionem ad commendationem partis activae sive Marthae sic exponenda est: Tu quidem, Martha, turbaris erga plurima; sed unum est, quod hoc agis est necessarium, et ideo mihi et sanctis acceptum: quia sine hoc Maria nec contemplari poterit. Augustinus tamen videtur exponere pro parte Mariae...".

(2) La historia más antigua puede verse en Knabenbauer. A los partidarios modernos de la interpretación material mencionados por Simón Dorado pueden añadirse otros: Jöüon, Rops, Renié, Tricot, Osty, Colunga...

(3) Ricciotti combina ingeniosamente ambas interpretaciones: "Muchas eran, en efecto, las cosas materiales a que atendía la buena Marta, pero esas muchas se podían reducir a pocas, dada la frugalidad de Jesús..., y aun aquellas pocas cosas materiales eran desdeñables ante aquella una sola, pero espiritual, en que convergía toda la actividad de Jesús" (*Vida de Jesu-Cristo*, n. 441). Cf. SIMÓN DORADO, *Prael. Bibl.*, N. T. I, n. 520.

variante auténtica, discrepan en su interpretación, será necesario o conveniente buscar otros argumentos. Tampoco insistiremos en el argumento de autoridad; si bien la mayoría de los intérpretes antiguos y modernos está por la interpretación espiritual.

En la solución de semejantes problemas exegéticos, de suyo sutiles, hay gran peligro de vaguedad e imprecisión. Moviéndose en una atmósfera de imponderables, es fácil excogitar razones o congruencias en pro de una interpretación. Para no incurrir en semejante peligro, urge fijar bien los términos de la cuestión. Crudamente: ¿se trata de *platos* o de *preocupaciones*? ¿Dice Jesús a Marta que bastan pocos platos o uno sólo, o bien que es necesaria una sola preocupación?

Si a la luz de este interrogante, se lee atentamente todo el pasaje, una cosa resulta clara: que en todo él no apunta siquiera una sola alusión a platos o manjares; mientras que en todo él aflora la preocupación o agitación. En consecuencia, la idea de los pocos platos o manjares es, por lo menos, ajena al contexto; la de la preocupación, en cambio, es coherente y natural. Escribe Maldonado: "Opponit enim Christus studium Mariae studio Marthae. Maria hoc unum curabat, ut Christum audiret et ab eo salutem suam quaereret; Martha, ut Christo in rebus externis omnibus quibus poterat ministraret. Illud unum necessarium esse dicit, haec multa non necessaria...".

Pero hay otra razón más poderosa, y a nuestro juicio decisiva. A la sentencia o declaración *unius autem est opus* sigue la demostración o confirmación: *Maria enim bonam* (4) *partem elegit*. Esta buena parte, porción o suerte escogida por María no puede ser otra cosa sino el *uno necesario*. Ahora bien, como la *porción* escogida es evidentemente espiritual, espiritual ha de ser igualmente el *uno necesario*. Con razón decía el viejo Lamy: "Quae illa optima pars? Si illud *unum necessarium* accipiatur pro uno ferculo, sic loquitur Dominus quia Maria optimum ferculum elegisset, quod procul dubio Dominus non dicit; sed ideo optimam partem electam a Maria, quod praeferret studium cognoscendi doctrinam salutis" (5).

A estas dos razones fundamentales pueden añadirse otras, tal vez más expuestas a apreciaciones subjetivas, pero no por esto despreciables.

La tonalidad fuertemente espiritual de todo el pasaje es innegable. Al principio María asentada a los pies de Jesús escucha su divina palabra; al fin se encarece la suerte espiritual de María; en medio se

(4) Conservamos el positivo semítico *buena*, que, como nota Joüon, tiene un matiz de comparación virtual.

(5) *Comment. in Harm.*, l. 3, c. 7.

mencionan y reprenden las preocupaciones y azoramientos de Marta: dentro de esta atmósfera de espiritualidad desentonan los platos y manjares, principios y postres, que sólo cuadrarían en un ambiente cómico o irónico. Y la expresiva repetición *Marta, Marta*, con que interpela Jesús a la hermana de María, nada tiene de cómica (6). En suma, la intromisión de los platos es un elemento prosaico y trivial, incoherente con la intensa espiritualidad del pasaje.

El *unum necessarium* es como un eco de Mt. 6, 33-34: *Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y esas cosas todas se os darán por añadidura. No os preocupéis, pues, por el día de mañana.* Donde es de notar que Jesús, cuando se habla de comida, levanta el estilo, espiritualizando lo material. *Rogábanle los discípulos diciendo: Maestro, come. El les dijo: Un manjar tengo yo para comer que vosotros no sabéis. Decíanse, pues, los discípulos unos a otros: ¿Acaso alguien le trajo de comer? Díceles Jesús: Mi manjar es hacer la voluntad del que me envió.* (Jn. 4, 31-34). ¿Iba ahora a materializar lo espiritual con la mención de platos y manjares?

Podemos, pues, seguramente concluir que la lección auténtica de Lc. 10, 42 es *unius autem est opus* o, como traduce la Vulgata, *porro unum est necessarium*; y que esta única cosa necesaria es un bien o valor espiritual. En este sentido, como reconoce lealmente Lagrange, "es una enseñanza admirable, y es bien la de Jesús (l. c.). ¿Y sería infundado conjeturar que precisamente la alteza de tal enseñanza fué la que movió a San Lucas a relatar el delicioso episodio del hospedaje de Jesús en la casa de Betania?"

---

(6) Con razón comenta Tirino: "Quis credat Christum de solo corporeo cibo hic tam serio egisse?".



JOSE M.<sup>o</sup> BOVER, S. J.

Del Colegio Máximo de S. Francisco de Borja de San Cugat del Vallés (Barcelona)

DESEAREIS VER UNO DE LOS DIAS DEL HIJO DEL HOMBRE  
(LUC. 17, 22)

## SUMARIO

Doble interpretación:

Interpretación antigua, retrospectiva.

Interpretación moderna, escatológica.

Se examinan los fundamentos de ambas interpretaciones.

Se mantiene como más probable la interpretación retrospectiva.

**E**N la historia de la exégesis bíblica no es raro el caso de una interpretación antiguamente bastante común, que luego ha sido definitivamente abandonada y sustituida por otra que a su vez se ha hecho general. Cuando semejante sustitución se funda en un motivo científico de orden filológico, literario, histórico, arqueológico, la antigua interpretación justamente se considera como anticuada. Pero no faltan casos en que tal sustitución se basa en motivos más o menos discutibles. Ocurre a las veces que una interpretación, adoptada y sostenida por algún insigne exégeta, Cornely o Lagrange, por ejemplo, se acepta por su reconocida autoridad y se generaliza. Se crea una corriente de opinión o una moda exegética. Ante tales interpretaciones la actitud de un exégeta que no quiera rendir tributo a la moda no puede ser sino una: examinar leal y objetivamente las razones de las interpretaciones opuestas y atenerse al resultado del examen. Sin duda que en este examen podrá deslizarse algún error; pero no es menos cierto que mayor peligro de error entraña el hipo de la moda que la serena reflexión.

Uno de los textos en que se ha verificado este cambio de interpretaciones es Lc. 17, 22: *Vendrán días en que desearéis ver uno de los días del Hijo del hombre, y no lo veréis*. Antiguamente se le daba generalmente sentido retrospectivo o histórico; hoy se la da universalmente sentido prospectivo o escatológico. Más claro: antiguamente *uno de los días del Hijo del hombre* se refería a la convivencia de los discípulos con Jesús durante su vida mortal; hoy se refiere a la *parusía* o futuro advenimiento de Cristo al fin de los siglos.

Antes de examinar la motivación de ambas interpretaciones se hacen necesarias algunas observaciones sobre la historia de la exégesis

[3]

de este pasaje. Knabenbauer menciona entre los partidarios de la antigua interpretación a San Cirilo de Alejandría, Teofilacto y Maldonado; entre los de la nueva a Beda, Alberto Magno, A Lapide, Bisping, Reischl, Schegg, Schanz, Fillion. El P. Dorado añade a los nombres de la primera lista a Eutimio y Lépiciér. Ahora bien, estas listas son muy incompletas y algo inexactas. A los mantenedores de la antigua interpretación hay que agregar los nombres de Tito de Bostra, A Lapide, Sa, Menochio, Tirino, Lucas Brugense, los dos Jansenios, el de Gante y el de Yprés, Bengel, Calmet, Fouard, Joüon, y, según Fillion, también los de Kuinoel, Stier, Ewald, von Burger y otros. En cambio, de la segunda lista hay que borrar los nombres de A. Lapide y Alberto Magno, que están mal citados. El argumento de autoridad, si no es decisivo, tampoco es despreciable.

Viniendo ya al examen de las razones, habremos de confesar que tras una búsqueda minuciosa difícilmente hemos logrado concretar de una manera clara y precisa los motivos en que se apoya la interpretación escatológica. Afirmaciones, algunas bastantes categóricas, es lo que hemos hallado; argumentos, apenas. Sirvan de ejemplo estas pocas muestras. El sesudo Knabenbauer escribe: "Intelligi diem de tempore futuro plerique rite censent, pauci de tempore praeterito, de tempore quo Christus in terra cum discipulis versatus sit, ita ut unum ex illis diebus desiderare dicantur, quae explicatio satis tenuis est". Y nada más. El P. Dorado añade: "Ne intelligas cum antiquioribus nonnullis de desiderio temporis praeteriti, quando Christus in terris degebat, sed cum recentioribus longe plerisque de desiderio videndi alterum Christi adventum" (*Prael. Bibl.*, N. T. I, n. 574). Y así otros. Sólo unos pocos motivan su afirmación. Conviene examinar las razones propuestas.

Fillion presenta dos: una filológica: que la expresión discutida reaparece luego en los vers. 24, 26 y 30; otra histórica: los deseos de la parusía frecuentes en la primera generación cristiana, atestiguados por San Pablo en sus Epístolas a los Tesalonicenses. Pero estas razones distan mucho de ser decisivas. La filológica prueba más bien lo contrario; que no es lo mismo *uno de los días del Hijo del hombre*, frase singular e insólita, que la corriente en San Lucas *el día (o los días) del Hijo del hombre*. Por lo que atañe a la razón histórica, debería constar o probarse que Jesús en su enigmática expresión se refería precisamente a aquellas aspiraciones de la primera generación cristiana. Y esto ni consta ni se prueba. Más bien existe oposición entre el pesimismo de la frase evangélica (*y no lo veréis*) y el optimismo de aquellas primitivas e ingenuas aspiraciones.



El P. Fernando Prat, que es tal vez quien con mayor precisión ha tratado el problema, opone un reparo a la antigua interpretación retrospectiva: a saber, que "semejante deseo (de volver a ver a Jesús en la humildad de su vida mortal, aunque no fuese sino un solo día) sería tan extraño como irrealizable" (*Jésus Christ*, 2, 162). Deseo extraño, deseo irrealizable: son los dos reparos opuestos por el P. Prat. ¿Valen?

La nostalgia de los días pasados no es tan extraña en los discípulos como se supone, antes muy natural, y anunciada de antemano por el mismo Maestro; quien, refiriéndose a ellos, había dicho: *¿Acaso pueden afligirse los hijos de la sala nupcial en tanto que está con ellos el esposo? Días vendrán, cuando les sea arrebatado el esposo, y entonces ayunarán* (Mt. 9, 15; Mc. 2, 19-20; Lc. 5, 34-35). Y en el Sermón de la cena dirá a los mismos discípulos: *Hijuelos, ya poco tiempo estoy con vosotros. Me buscaréis, y, como dije a los judíos, a donde yo voy, vosotros no podéis venir* (Jn. 13, 33). El que este deseo sea irrealizable, lejos de ser una dificultad, es más bien un argumento positivo que recomienda la interpretación retrospectiva. Precisamente de tal deseo afirma Jesús que no se realizará (*y no lo veréis*). Ni estos reparos del P. Prat ni otras razones justifican la aceptación casi universal de la interpretación escatológica.

A favor de la interpretación retrospectiva propone Maldonado dos razones, que no sabemos hayan sido satisfactoriamente refutadas. Ante todo merece consignarse la repugnancia que el insigne exégeta muestra contra la interpretación escatológica. "Nullo modo, dice, Bedae et Lyrani aliorumque interpretationem probare possum, qui diem unum Christi, diem iudicii intelligunt". Y da dos razones: una histórica o real, otra filológica: "Nam diem quidem illum omnes videbunt, et pauci admodum videre cupiunt; ut taceam, quod alii monuerunt, graece esse μίαν ἡμερῶν unam dierum, cum dies iudicii una tantum futura sit". Y luego declara y precisa su interpretación relacionándola con el contexto. ¿Son válidas estas razones de Maldonado?

Comenzando por la filológica, nota Maldonado, y notó también Jansenio de Gante, lo insólito de la frase *uno de los días del Hijo del hombre*. Los conatos por entenderla del único día del Señor hasta ahora han fracasado. Por de pronto la parusía es *el día* por antonomasia, no una serie más o menos larga de días. Reconoce Lagrange que *uno de los días...* no puede interpretarse como *el primero de los días*, ni como *uno cualquiera de los días*; según él deberá entenderse como *uno solo de los días*. Mas para esto deberían ser muchos los *días del Hijo del hombre*. Prat admite la consecuencia, y trata de explicar razonablemente

la expresión. Su explicación es realmente ingeniosa. "El día de la parusía, dice, es único; es por excelencia el día del Señor; pero él lo prelude, según su promesa, viniendo en socorro de su Iglesia, en las horas de tribulación y de prueba. Es una intervención de este género la que los fieles invocarán con sus deseos, cuando se verán destituidos de todo socorro humano; mas no la obtendrán siempre tan pronto como la desearían" (Ib.). En nota, con mayor brevedad y precisión, añade: "Desearán ver *un día* en que Cristo manifestará su presencia y su oficio de salvador y de juez *como en el día de la parusía*". Hay en este razonamiento un artificio dialéctico que conviene señalar. Se trata de extender por analogía una denominación singular. *Día del Hijo del hombre* no hay propiamente sino uno sólo; pero existen otras manifestaciones del poder y de la justicia de Dios a favor de los justos oprimidos, a las cuales puede aplicarse analógicamente la denominación de *día del Hijo del hombre*. De esta aplicación extensiva se deriva la denominación analógica de *día del Hijo del hombre*, bajo la cual pueden comprenderse tanto la parusía como otras manifestaciones parecidas del poder justiciero de Dios. Una de tales manifestaciones, que será *uno de los días del Hijo del hombre*, desearán ver los discípulos, más no la verán. Contra semejante explicación, cuya solidez no responde a su ingeniosidad, creemos pueden oponerse reparos más serios que los opuestos por el mismo Prat contra la interpretación retrospectiva. Ante todo, esta interpretación no es la escatológica ordinaria. Ni escatológica puede propiamente llamarse. Además, el artificio dialéctico que entraña es bastante alambicado. Pero, sobre todo, de semejantes *días del Hijo del hombre* no puede con verdad decirse que ni uno de ellos verían los discípulos atribulados. Muchos de tales días habían de ver. Ejemplo patente es la destrucción de Jerusalén, que entre semejantes manifestaciones del poder justiciero de Dios es la que tienen más visos escatológicos y la que con mayor razón puede denominarse *día del Hijo del hombre*. Y generalmente el que los discípulos ni uno siquiera de tales días habían de ver es contrario a la promesa de Jesús a los discípulos: *Con vosotros estoy todos los días hasta la consumación de los siglos* (Mt. 28, 20). Y es también contrario a la moraleja de la parábola del Juez inicuo y la viuda, que poco después propondrá Jesús: *¿Y Dios no hará justicia a sus escogidos, que claman a él día y noche, y se mostrará remiso en su causa? Os digo que les hará justicia sin tardar* (Lc. 18, 7-8). El mismo Prat lo reconoce implícitamente, cuando en vez de traducir llanamente: "No lo verán", parafrasea: "No la obtendrán siempre tan pronto como desearían". Esta parafrasis no dice lo mismo que la frase evangélica. En conclusión, *uno de los días del Hijo del*

*hombre* no puede decirse ni de la parusía ni de sus previos ensayos. No de la parusía, por ser un día único; no de los previos ensayos, porque sólo impropia y abusivamente pueden llamarse *días del Hijo del hombre*.

Menos eficaz o menos clara que la filológica nos parece la razón histórica. Por de pronto, cual la propone Maldonado no parece concluyente. Dice él que el día del juicio todos le verán, más pocos desean verle. A esto es fácil responder que los discípulos, a quienes habla Jesús, son de los pocos que desean ver el juicio; y que si algún día lo verán, no será esto en los días de su vida terrena, a la cual se refiere Jesús. Así entendida, sería ineficaz la razón de Maldonado. Pero creemos que esta razón puede enfocarse de otra manera más eficaz. En lo que sigue a continuación, que se refiere a la parusía, sigue Jesús empleando la segunda persona plural: *Os dirán... No vayáis... Acordaos de la mujer de Lot*. Consiguientemente, Jesús oratoria o hipotéticamente incluye a los mismos discípulos a quienes está hablando entre los que un día presenciarán la parusía. Y si así es, ellos también *verán el día del Hijo del hombre*. Luego no puede referirse a la parusía la frase que estudiamos.

Hemos prescindido del contexto inmediato. La razón es bien sencilla. La frase controvertida se halla colocada entre dos instrucciones: una referente al estadio presente e histórico del Reino de Dios, otra concierne a su estadio escatológico y futuro. El contexto, por tanto, no predetermina el sentido de la frase, que tanto puede ser conclusión de la instrucción precedente, como introducción a la siguiente. Si es conclusión o introducción, deberá determinarse por otras consideraciones, que son las razones anteriormente analizadas. Conforme a ellas, más bien que conclusión o introducción, diríamos que es transición de la primera instrucción a la segunda.

Para concluir, aunque no sea sino por título de curiosidad, notaremos que el códice de Beza (*D*) y su versión latina tienen una adición interesante. En vez del texto común leen: *unum dierum horum Filii hominis*. La adición del demostrativo *horum* supone que la interpretación retrospectiva era ya conocida y aceptada en la más vetusta tradición del texto bíblico, atestiguada como está por el principal representante del llamado texto occidental. La misma adición se halla en la versión gótica del N. T.



PABLO LUIS SUAREZ, C. M. F.

Del Colegio Mayor de PP. Claretianos de  
Santo Domingo de la Calzada (Logroño)

PLENITUD Mesianica

## SUMARIO

Introducción.

I. — Condiciones y elementos de la plenitud:

Elemento "límite".

Elemento "perfección".

Elemento "identidad".

II. — Formas de "plenitud":

A. Formas negativas:

a) Heterodoxas.

b) Católica.

B. Formas positivas:

a) Tesis integral.

b) Plenitud iterativa.

c) Evolución mesiánica.

1) Vitalidad rítmica.

2) Iluminación profética.

d) Plenitud escatológica.

e) Plenitud de economía.

Conclusión.

## INTRODUCCION

**L**AS palabras que encabezan estas líneas, abren ante nosotros, horizontes de amplitud insospechada. La cruz es el eje en torno del cual giran las dos economías soteriológicas; y, siendo unus Deus et unus Redemptor, el contenido fondo de ambas, las dos parten de profundidades ignotas, pero vienen a besarse en el Corazón de Cristo.

No son, con todo, de igual nivel, en la economía divina, que diríamos, *integral*. Una nace, avanza y se desarrolla, en ambientes de sombras y de misterios; y por tanto, con tónica de inferioridad y perspectivas rudimentarias. Es la luz que en medio de la noche fulgura como una antorcha luminosa. Pero las sombras la envuelven y por todas partes la rodea un horizonte de misterios.

La otra, en cambio, nace y florece con trasparencias mesiánicas de luz. Luz germinal en sus auroras, que al robustecer el entronque de sus ramas llueve cascadas de luz y de verdad sobre las proyecciones de la humana historia.

Una y otra ¿son dos estratos entre sí desvinculados, o más bien, les une una trama honda que ni el tiempo ni el espacio podrán jamás romper? ¿Esta trabazón y esta trama dicen relación de causa o de mera yuxtaposición? ¿Podremos analizar y catalogar los elementos esenciales que la constituyen?...

A estas y similares interrogativas, ya los Padres de la antigüedad, aportaron su ciencia y sus soluciones. Los Padres de las Iglesias del Delta Egipcio, y los Padres de la ciudad del Orontes, vieron claro el problema y nos dieron las exégesis alejandrinas y las tendencias Antio-

chenas. En realidad se trataba de uno de los sillares de la fe. Se discutía el entronque de dos economías, fundidas en una sola por la muerte redentora de Cristo.

En nuestros días el problema adquiere más y más actualidad; a ello ha contribuído no poco la polémica sobre la *biblicidad* del *sensus plenior*.

Ni hemos agotado la lista de investigadores en este punto básico de enlaces paleo y neotestamentarios; para muestra son estos suficientes y otros irán apareciendo en el decurso de el estudio (1).

## I

### CONDICIONES Y ELEMENTOS DE LA PLENITUD

Tanto y más trascendencia que esta enumeración, encierra el análisis, aunque brevísimo, de las condiciones y elementos que basamentan el estudio de esta *plenitud*. Es necesario afrontarlo en el mismo pórtico de la investigación; nos servirá proyecciones de luz, para ver el horizonte que ante nosotros se extiende.

Si nos detenemos en el término griego Πληρώω, vemos que puede tomarse en sentido propio o en sentido figurado; y en el mismo conteni-

---

(1) D. CLEMEN, *Der Gebrauch des alten Testaments in den Neutestamentlichen Schriften*, Güterloh 1095. DANIELEOU, G., *L'Unité des deux Testaments dans l'oeuvre d'Origenes*. RScRSEL 22 (1948) 27-56. DITTMAR, W., *Vetus Testamentum in Novo*, Goettingen 1899. A. MELLI, *I boni temporalis nelle profezie messianiche*, Bca 16 (1935) 307-329. L. MURILLO, *El cumplimiento de los vaticinios mesidánicos (según Maldonado)* Bca 5 (1924) 113-139. COLUNGA, A., *¿Existe pluralidad de sentidos literales en la Sagrada Escritura?* EstBib. 2 (1943) 423-447. BUZY, D., *Un probleme d'hermeneutiche sacrée: Sens plural, plenier et mystique*, AnnTh. 5 (1944) 385-408.

Se preocupaba del problema WEISS, H., en 1901, en su: *Die messianische volbilder im A. T.*, Freiburg 1901; SCHULTE, A., *Die messianische Weissagungen des AT. nobst dessen Typen*, Paderborn 1908; Reinhard: *Das Alte Testament in seiner hohen Bedeutung als Vorvildes Neum*, Coblenz 1863; KREMENTZ PHG.: *Grundlinien der Geschichtstypik der -hl: Schrift*, Freiburg 1875. SCHILDENBERGER, J., *Weisagung und Erfüllung*, Biblica 24 (1933) 107-124; 205-230. GRIBBOMONT, J.: *Le lien des deux Testaments selon la theologie de S. Thomas*. (Eph. The. Lov. 22 (1926) 70-89; COPPENS, *Les harmonies des deux testaments en etudiant les divers sens des Ecritures*. NRTh. 70 (1948) 794-810. Segundo artículo: 71 (1949) 3-28. Así también CLEMEN, DANIELEOU, DITTMAR, AMELLI, MURILLO, y recientemente A. FERNÁNDEZ, *Sentido plenior, typico, espiritual*, en último número de *Bíblica* 34 (1953) 299-326 y TERNANT, *La Theoria d'Antiochie dans le cadre des sens de l'Ecriture* (II), *Bíblica* 34 (1953) 354-383.



do propio podremos observar una plenitud física o no física. Juan 12, 3, nos dice que la casa quedó llena, del olor; Act. 2, 2, plenitud del sonido; 5, 28, la ciudad se llenó con la doctrina; Mat. 13, 48, plenitud en la medida de los pecados. Se dice igualmente del tiempo; Act. 7, 23; 9, 23; 7, 30, 24, 27; Luc. 21, 24; Marc. 15, 5; Joa. 7, 8. Es aveces la perfección de realidades que sólo pueden recibir plenitud en sentido metafórico que en parte es similar al anterior o envuelve el concepto de perfección de cosa imperfecta (Apc. 3, 2; Rom. 15, 19; Jo. 3, 29).

A este concepto de perfección debemos añadir este otro que nos interesa más directamente: realizar, cumplir un vaticinio: Ἰνα πληρόθῃ. Math. 1, 22; 2, 15, 23; 4, 14; 8, 17; Marc. 14, 49; Jo. 13, 18. Revisten un concepto similar: Luc. 1, 20; 4, 21; 9, 31; 21, 22; 24, 44. Cristo vino: *Legem implere*: Math. 5, 17. En Apoc. 6, 11: *implere numerum*: llegar al número establecido.

En esta forma πλήρωμα, que reviste con frecuencia ideas similares, puede significar:

a) Aquello por lo cual una entidad llega a la perfección. Es por tanto, aquello que falta a dicha entidad y por cuya falta es imperfecta. El vaso lleno hasta los bordes, está lleno, porque contiene cuanto puede contener; las últimas gotas son la plenitud. (Cfr. I Cor. 10, 26, 28).

b) Aún suponiendo la realidad plena, todavía puede darse un suplemento, o complemento, por el cual se llena hasta recibir el tipo prefijado. (Cfr. Mat. 9, 16; Marc. 2, 21; E. 1, 13, en sentido metafórico).

c) Incluye también la realización de la perfección de una entidad; sea del número (Ro. 11, 12, 25); sea de la riqueza (Ro. 15, 29 y Col. 2, 9; 1, 19; Jo. 1, 19); sea de los dones de Dios (Ef. 3, 19).

d) Supone a veces, también, la misma plenitud realizada como en Ro. 3, 10; o el estado de la misma realización o perfección, como en Gal. 2, 4; Ef. 1, 10.

e) Supone, en fin, la plenitud alcanzada en un estadio previsto y anunciado por Dios, como cumbre de precedentes estadios y que nosotros llamamos la era mesiánica, sea esta la histórica, sea la escatológica. San Pablo en Ef. 1, 10, llama a este estadio "Plenitud de los tiempos". Οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν.

Analizando el fondo mismo del concepto de plenitud, podremos partirlo o mejor, tripartirlo en otros tres, que llamaríamos los elementos integrales de la plenitud. El elemento "límite"; El elemento "perfección"; El elemento "identidad".

## EL ELEMENTO "LÍMITE"

En un vaso, sigamos el simul ya insinuado, el límite serán los bordes; en un número, el límite será el número final prefijado; en una perfección, la línea de perfección fijada de antemano... Pero este límite puede obtenerse o de una vez o en varios períodos o en expansiones cíclicas sucesivas... Por ello es, que puede haber un límite relativo y un límite absoluto o final. Por tanto, la entidad se puede decir "plena y perfecta", relativa o absolutamente.

## EL ELEMENTO "PERFECCIÓN"

La perfección, para nuestro caso, envuelve también varios matices. Puede obtenerse esta perfección por el crecimiento interno y vital o por acrecentamiento externo determinado por leyes y causas extrínsecas... Perfección de los seres vivientes... Perfección de los seres inanimados... Tienen ellos su perfección cuando alcanzan el límite establecido por las leyes naturales.

## EL ELEMENTO "IDENTIDAD"

La identidad se supone en los dos precedentes aspectos. No puede perfeccionarse una entidad que deja de ser esa misma entidad; ni tiene la plenitud establecida por el límite fijado, si no es ella la que lo obtiene, sino otra entidad diversa. Sólo podremos hablar de plenitud perfecta, si conservamos intacta la línea axial de la identidad.

Sin poder profundizar más en la exposición de estos elementos, hagamos ahora la aplicación a los vaticinios. Estas nociones son muy importantes en este estudio. La plenitud de los vaticinios exige también estas cualidades, y según ellas se clasifican las diversas posiciones y tesis.

Esa *plenitud* mesiánica exige, en primer lugar, un *límite* preestablecido. Cuando se llegue a él; cuando hayan transcurrido los días, los personajes, las acciones prefijadas, el vaticinio habrá llegado a su *plenitud*... Pero puede ser ésta "relativa"; sea con relación a el tiempo, sea con relación al espacio o a la perfección a realizarse. De donde la teoría que admite varias y sucesivas realizaciones de un mismo vaticinio. En realidad, la *plenitud absoluta* sólo se alcanzará con el último acto de esta serie.

Exige *perfección* señalada. Adquirido el grado fijado, se llega a la *plenitud*. Y he aquí que podemos llegar a él, sea por acción extrínseca de factores históricos, sin que el vaticinio experimente cambio alguno; o también, y es muy de notar, pudo llegar a ella por un desarrollo vital interno; por evolución y desarrollo de los gérmenes vitales puestos por Dios... En los vaticinios podríamos considerar también ese germen que va evolucionando hasta obtener esa perfección prefijada. Tendríamos la plenitud, por evolución, del desarrollo vital de esas mismas profecías.

Exige la *identidad*. Nos referimos en este caso a la identidad de profecía, bien que esté vitalmente desarrollada. El árbol frondoso es el mismo que un día fué pequeño arbusto. Si negamos esta identidad, tendremos negada también la *plenitud* de las profecías; pues si reciben esa plenitud en una entidad que no es la suya, no serán ellas las realizadas, serán otras ideas, otras entidades...

## II

### FORMAS DE "PLENITUD"

Conforme a estas nociones podemos clasificar las diversas tesis ideadas para explicar la *plenitud* de los vaticinios mesiánicos. Unas parten de la *negación* o mejor, vivisección entre el anuncio y la realización. Por tanto su nomenclatura es de color negativo. No quiere decir que sean todas ellas extracatólicas, pues algunas hay dentro del campo católico, bien que en ambiente muy reducido.

Otras establecen la *evolución*. Otras propugnan la realización integral. Establecen, por fin, otras los que llaman *límites definitivos*, afirmando la plenitud que llaman "absoluta". El esquema podría ser este:

#### *Forma negativa:*

Heterodoxa.

Católica.

#### *Forma positiva:*

Realización integral.

Realizaciones repetidas.

Evolución vital mesiánica.

Plenitud escatológica.

Plenitud absoluta y definitiva.

Como complemento de cuanto precede, y como la mejor introducción a cuanto hemos de decir, no podemos dejar de trascibir las palabras con que el gran Maldonado clasifica las diversas plenitudes mesiánicas. Maldonado atiende más que todo a la forma de significar el vaticinio; por ello incluye la realización típica. Nuestra clasificación mira, sobre todo, a una realización literal.

Dice Maldonado:

“Dicitur autem, quantum quidem observare potui, quattuor modis impleri. Primum cum *id ipsum* fit de quo proprie et literaliter, ut dicitur, sensu, intelligebatur... secundo cum fit non id de quo proprie intelligebatur prophetia, sed *id quod* per illud significabatur... Tertio cum nec id fit de quo proprie intelligebatur prophetia, nec id quod per illud significabatur, sed quod *illi simile est*, et omnino ejusmodi, ut prophetia non minus apte de eo, quam de eo quod dicta est, dici potuisse videatur... Quarto cum id ipsum, quod per prophetiam aut Scripturam dictum erat, quamvis jam factum fuerit, *tamen magis ac magis fit*” (2).

#### A) FORMAS NEGATIVAS

Llamamos así, antes lo hemos insinuado, a las formas plenizantes que en realidad niegan esta plenitud, o al menos establecen un hiato-vacío entre la profecía y la realidad mesiánica.

##### a) Formas Heterodoxas

Son tesis o mejor, hipótesis, que más que explicar el *cumplimiento* de las profecías, niega su existencia por prejuicios dogmáticos, históricos y similares.

Coinciden, generalmente, en aislar los enunciados proféticos, de cuanto pueda saber a contenido sobrenatural o suprarrazional, encuadrando todo el engranaje profético mesiánico en esquemas que no exceden el nivel de la razón.

BAUMGARTNER, en su *Auslegung des Alten Testaments in Streit der Gegenwart*, supone un desarrollo y un cumplimiento de los vaticinios que podríamos llamar *literario*. Los diversos redactores han ido desenvolviendo el contenido literario de la obra hasta llegar a la plenitud,

(2) J. MALDONADO, in *Math. ca. 2, ver. 15*. En MIGNE, c. S. *Scripturae*, vol. 25, Paris 1863, pág. 422. Cfr. MURILLO, L., *El cumplimiento de los vaticinios proféticos*. *Bca.* 5 (1925) 122-155. La terminología de Maldonado podría clasificarse en: plenitud literal; plenitud típica; plenitud inclusiva; plenitud iterativa.

Deberíamos llamarlos, dice Rosenweis citado por Coppens (3), no redactores, sino RABBENU. Serían estos Rabbenu, autores inspirados, a través de los cuales la verdad divina nos ha dicho su última palabra. En esta forma, Baumgartner no tiene dificultad en admitir la plenitud de los vaticinios, pero, ¿existe identidad en ambos extremos?

En forma más enérgica se pronuncia Bauer. Para él los vaticinios son sueños de fanáticos y mistificaciones de exaltados:

Typos, fanaticorum hominum deliria; et Apostolos qui interdum locos VT. in sensu typico explicant, sese accommodasse ad interpretandi rationem illo tempore inter judaeos receptam" (4).

Pero fueron otros investigadores racionalistas quienes dieron forma y estructura científica a estas afirmaciones de Bauer que venían desde Lutero y Socino. Nos hallamos ante las contrucciones bíblico-mesiánicas de Rosenmüller, Dillman y otros, y es necesario exponerlas aunque no sea más que succinctamente (5). Rosenmüller quiere dar a los vaticinios un colorido indeterminado para llegar a la conclusión de la no existencia, como tales, con relación al N. T.

Ante omnia consideranda est vaticiniorum messianicorum natura et ratio... Vaticinia haec futurarum rerum praesagia (Ahndungen) praedictiones generaliores et suboscurae quibus laetior rerum facies majorque felicitas variis temporibus et modis per varios homines, sensus tamen augustissimo per Messiam, restituenda reparandaque promittitur Abrahae posteris" (6).

En esta forma, el objeto central, el mesiánico, queda obscurecido por la vaguedad de las circunstancias que hacen de las profecías, anuncios sin valor concreto.

B. WEISS concreta el valor literal de los vaticinios a los bienes terrenos que brujulean en un horizonte meramente temporal. Se anuncia el reino glorioso, temporal, nacional de Israel... Por otra parte, el Me-

(3) COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*, II: *Les apports du sens plenier*, *NRTh.* 71 (1949) 28.

(4) BAUER, G. L., *Hermenéutica Sacra V. T.* Lipsiae 1797, pág. 15 ss. Entre los protestantes no faltan quienes admiten tipos bíblicos. Así Glasius, Cremer, Tholuck, Olshausen, F. Delitzsch. Henstenberg. Cfr. HOEPHEL, *Compendium Hermeneuticae Bib. Cath. IV*, Romae 1923, pág. 128.

(5) La exposición y la crítica de los autores que exponemos, puede verse en MURILLO, L., art. cit. Después de una breve introducción sobre la clasificación de Maldonado, expone las teorías de Rosenmüller, Weiss, Dillman, Steuernagel, pasando después a su refutación. Ver también Schildenberger y A. Melli, en los artículos citados más arriba.

(6) ROSENMÜLLER, J., *Scholia in N. T.*, pág. 14. Cfr. MURILLO, ac. p. 116.

sías, Cristo, no concibe su reino como realización de estos vaticinios sino como ejecución del plan divino que le ha encargado su Eterno Padre. De aquí la oposición entre ambas realidades históricas (7).

Para Dillman S. los anuncios mesiánicos encierran *theologia*, nociones sobre Dios y sus atributos, pero no pasan de ser meras especulaciones. Proyectadas en la trayectoria de los sucesos históricos, aparecen como formas que carecen de valor y contenido mesiánico. Por esto, nos hallamos de nuevo, según Dillman, con que entre el anuncio mesiánico y la persona del Mesías media un abismo que jamás podremos llenar científicamente (8).

Steuernagel C., ha dado un paso más, intentando sorprender el origen de estas elucubraciones proféticas. Proceden, según Steuernagel, de la persona misma del profeta "superdotada" de carismas y supercalidades, subsiguientes a una especial elección. (cfr. Jer. 1, 5). Esta superdotación los eleva a un nivel superior desde el cual producen elucubraciones y desde el cual descienden para enseñar a otros esas mismas elucubraciones suyas. Las dotes divinas, el contacto del ambiente de que Dios los rodea, hace que en todo vean sus visiones y que proyecten esas visiones hacia el porvenir. Pero en realidad, todo ello no pasa de ser eso mismo "elucubraciones personales" que carecen de valor en la línea de los hechos históricos. Y aquí nos hallamos otra vez ante el abismo entre el vaticinio y la realidad del Mesías (9).

Ni tenemos tiempo de llevar estos principios a determinados vaticinios, ni podemos detenernos a refutarlos. Baste notar la falta de lógica en tales teorías. Los documentos históricos dignos de fe histórica, nos hablan de *profetas* y *profetismo* en sentido pleno, entendido así por una tradición que arranca de los mismos profetas ¿Porqué proyectar nuestra teoría en los documentos, en vez de examinarlos imparcialmente; para deducir después, con rigor científico, las afirmaciones y enunciados que contienen?

#### b) *Formas Ortodoxas*

Entramos en un campo muy diverso del anterior. Nos hallamos ante pensadores que defienden la profecía, el milagro, lo sobrenatural en la Biblia.

(7) B. WEISS, *Théologie des N. Testaments*, págs. 48-54. MURILLO, o. c. 188.

(8) A. DILLMAN, *Handbuch der Théologie des A. Testaments*. MURILLO, o. c., pág. 121.

(9) C. STEUERNAGEL, *Lehrbuch des A. T.* Cfr. MURILLO, o. c. 123.

Pero al exponer la plenitud mesiánica de algunos vaticinios que se dicen cumplidos en Cristo, y como tales son alegados por los Agiógrafos del Nuevo Testamento, afirman que muchas veces no hay verdadera *realización* del anuncio profético, sino una simple *acomodación*.

Digamos, en primer lugar, unas palabras sobre Orígenes. Su teoría, en este caso, es algo intermedio entre las anteriores y las que vamos a exponer. Según Orígenes (10), Cristo no vino a cumplir la ley, sino más bien a completar la misma Ley. Pero esta noción completiva no es por mera yuxtaposición de las partes que faltaban a la Ley, sino además, por *elevación* de toda ella a un nivel superior. En esta forma, propiamente, no deberíamos hablar de cumplimiento o perfección de la Ley, o de la Economía antigua, sino más bien de total *transformación*. Por ello el Mesías, más que mostrarnos la Ley, habría venido a crear la misma Ley. He aquí, pues, varias etapas que debemos distinguir: perfección, elevación, transformación, de una Ley en otra, creación de una Ley y economía nuevas.

Con palabras de la Iglesia diríamos: "*Recedant vetera, nova sint omnia*"... En este caso: ¿tenemos plenitud mesiánica? Plenitud de la Ley y de la Antigua economía, no. Quedan abrogados. (Cfr. Heb. 8, 13). Plenitud mesiánica, sí. Porque se presenta el Mesías en todo el esplendor de la gracia y la verdad.

Dejando a un lado estas ideas del gran maestro de la Escuela cristiana del Delta, presentamos otra explicación que dice relación a nuestro intento. Es también católica, como antes notamos, pero trata de atenuar el lazo que une la profecía con su realización.

Ya Juliano el Apóstata reeriminaba a los cristianos, haber atribuído, en especial San Mateo, en sus primeros capítulos, muchos vaticinios a Jesús de Nazaret, los cuales en realidad a él no se referían. Respondía San Jerónimo, que, si bien, se referían al pueblo de Israel, se referían también a Cristo. La figura a la realidad (11).

Cornelio Jansenio de Gante, en su comentario a la "*Concordia Evangeliorum*", expuso otra solución. Los vaticinios no se referían plenamente a Cristo; muchos de ellos sólo habían sido *acomodados* por los Evangelistas y demás Agiógrafos. Podría ser que se cumpliera la letra de la Escritura, aunque no fuese aquel el sentido intentado por el autor. Así

(10) Sobre este punto en Orígenes cfr. H. LUBAC, *Introduction a Doutreleau. "Origenes-Homilies sur la Geneses"*, págs. 5-62. Cfr. COPPENS, a. c. II, *Les apports du sens plenier*, NRTh. 75 (1949) 495.

(11) SAN JERÓNIMO, *Comm. a Oseas* 11, 1; PL. 25, 905 y con él casi todos los intérpretes cristianos... En nuestros días, ideas similares en "LOISY, *Les Actes des Apôtres*", París 1920, vg. en Act. 1, 18-21.

también Maldonado en el tercero y cuarto de los modos enunciados arriba; Vázquez, Calmet y otros en nuestros días (12).

Efectivamente: Cuando los Socinianos, Racionalistas y en particular Michaelis, renovaron las antiguas acusaciones y negaron que los textos aducidos por San Mateo dijese efectivamente relación al Mesías, deduciendo de esto, o el error en el Agiógrafo, o el carácter espúreo de las perícopas; varios católicos, y entre ellos, el gran Cardenal Wisseman, prefirieron negar el *supuesto*, como diríamos en términos de escuela, negando el fundamento de la acusación: "Los Agiógrafos no habían *intentado* afirmar que dichos textos se referían a Cristo". No hay, pues plenitud de cumplimientos; hay tan sólo acomodación. Así también Kohlgrüber, Ranolder, Arigler, Iahan y otros varios (13).

Tampoco aquí nos podemos detener a discutir las afirmaciones dado el carácter preeminentemente expositivo que hemos impreso al estudio. Pero se puede interrogar:

¿No será verdad que muchas veces hay que hacer violencia al texto, el cual está pidiendo verdadera *realización* y no una simple acomodación?...

¿No es cierto que en esta hipótesis, el enlace de ambos testamentos se esfuma y, a veces, hasta se pierde en amorfas vaguedades?

¿No será cierto que en este caso, la demostración pierde su peso y a veces carece de base, que es lo que quieren los enemigos demostrar?...

Con todo, no negamos, que en más de una ocasión, los mismos autores sagrados se sirven de este método exegético (vg. Luc. 23, 30. Oseas 10, 8; Mat. 7, 23. Ps. 6, 9; Luc. 23, 46. Ps. 30 (31) 6; Rom. 10, 18; Ps. 18 (19) 5; y otros)...

Optimamente expresa mi pensamiento el Clmo. P. Holzmeister, cuando escribe:

"Errant vero auctores, qui tales accomodationes ibi inveniunt, ubi textus V. T. in Christo *impleti* esse statuuntur. Ita S. Mathaeus, cum puerum Jesum ex Aegypto rediisse narrat, addit hoc accidisse "ut impleretur—'Ινα πληρόθῃ—, quod dictum a Domino per prophetam dicentem "ex Aegypto vocavi filium meum". Ver-

(12) VÁZQUEZ, in *Summ. D. Thom.*, part. 1 qu. 1 disp. XIV, ca. 5. CALMET, *Com. in Math.* 11, 15.

(13) WISSEMAN, *Praelectiones inter Scientiam et fidem*. Lec. X, fine. Sobre la fórmula en su ambiente cfr. THOLUCK: *Commentarium in Ev. Joannis*, Hamburgi 1727. SURENHISIUS: *De formulis: ut adimpleretur... usitatis a Rabbiniis*; alegado por WISSEMAN, quien toma sus ideas y datos de ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, I, c. 6. Cfr. UBALDI, *Introductio in S. S.* Vol. III, Romae 1884, ed. 2, p. 127.



bum hoc Oseae 11, 1 in Christo non potuit impleri, nisi de eo valeat; quare hic non dictum biblicum de alio subjecto sibi alieno repetitur, sed id, quod litteraliter de populo Israel dictum, sensu altiori, illo, qui typicus vocatur, de Christo valet, ideoque a Christo ex Aegypto redeunte vere impletur" (14).

Esta forma de Plenitud, que en realidad no es tal, debe, pues situarse entre aquellas posiciones negativas, que, aun dentro de la más sana ortodoxia, ponen un foso de división entre el vaticinio y la realidad antigua y las realidades históricas del reino mesiánico.

## B) FORMAS POSITIVAS

Pasemos a las hipótesis contrarias y supongamos el enlace entre ambas realidades. Supuesto ese enlace, todavía quedan problemas por resolver, o mejor, es entonces cuando saltan los problemas por todas partes, y también las soluciones más o menos científicas. No podremos hacer más que exponerlas con brevedad como en el apartado precedente; y, como entonces, también ahora, nos será imposible el análisis y la discusión a fondo de cada una de las diversas posiciones.

### a) Tesis integral

Llamamos así a la que pretende encuadrar todo contenido de la ley o cada una de sus partes, en cada una de las partes de la Nueva. Tesis insinuada por algunos Santos Padres, pero que ya San Agustín se encargó de refutar.

Recogen estas ideas, estas palabras de San Beda:

"Omnia in figura contingebant illis: Omnia, non solum facta vel verba, quae sacris litteris continentur, verum etiam locorum et horarum et temporum situs et ipsarum quoque in quibus gesta vel dicta sunt, circumstantiae rerum" (15).

Parecen seguir a Orígenes, para el cual la Escritura "sensum ubique habet spiritualem", en especial los vaticinios contra gentes, non solum de terrenis (σωματικόν) sed etiam de spiritualibus (περί τόν νοητόν) (16).

(14) HOLZMEISTER, U., *De accomodatione textuum biblicorum*. VD. 18 (1938) 274.

(15) SAN BEDA, *De Tabernaculo*, 6, PL. 91, 594. Entre los modernos: SCHÖUPPE, en *Cur. S. Sc.* I, 7, Bruxelles, 1887.

(16) ORÍGENES, *Περί Αρχόν*, IV, 20 s. (PG. 11, 385). Creemos que ψυχός, en Orígenes indica todo sentido no propio.

Este mismo ejemplo de los vaticinios “contra gentes” indujo a la fundación del *figurismo* exagerado, o si se quiere: *panalegorismo*. Nació y se desarrolló en ambiente protestante, siendo sus principales fautores Cocceio, Vitringa y otros. Como es un sistema hoy del todo abandonado, quede aquí, como pieza de una enumeración necesaria, sin que nos detengamos a exponerla y menos a refutarla (17).

### b) *Plenitud iterativa*

Entramos en un campo bastante diverso. Esta tesis supone verdadero cumplimiento del vaticinio y no sólo una vez, sino varias, *dos al menos*. Esta tesis la exponen dos egregios tratadistas de Hermenéutica Bíblica, en nuestros días, por no acumular nombres de defensores en siglos precedentes. Escribe Kortleiner:

Quaedam prophetiarum dicta duplici esse sensu litterali, imperfecto et perfecto; velut si ii V. T. qui in N. T. formula ἵνα πληρόθῃ (cita algunos ejemplos) afferuntur, et contextu historico considerantur, reperiri eos ibi ad alios vel ad alios referri; quod tamen in N. T. dicitur demum per Christum adimpletum esse; inde efficit S. S. hunc posteriorem sensum litteralem, non minus quam illud quidem prae vidisse (18).

Reithmayr expone estas ideas, escribiendo:

En algunos vaticinios hay un doble sentido literal; uno aparente y más cercano; otro latente y más lejano, pero pleno, verdadero, mesiánico. Este es el literal completo: (der literale Vollsinn in der Bibel); a este corresponde “impletio litteralis completa”. El profeta y sus coetáneos sólo percibieron el sentido cercano y por eso, entre ellos, sólo aparece el sentido literal cercano y uno. Pero el Espíritu Santo también intentó aquel otro más remoto, el cual apareció en la fecha histórica prefijada por Dios (19).

Así, según Reithmayr, 2 Reg. 7, 14: Ego ero... inmediatamente se refieren a Salomón, pero en sentido literal pleno se refiere al Mesías.

Esta “iteración” de la realidad profética podría esclarecer no pocos enigmas. La “abominatio desolationis” (= ídolo), colocada en el

(17) DE COCCEIO, cfr. VITRINGA, discípulo suyo, en *Comm. in Isa. Praef. Isaías 19* — Onus Aegypti = Controversias constantinianas. Isaías 23, 5 — Onus Tyri = Muerte de Carlo Magno. Isaías 33, 7 = Muerte de Gustavo Adolfo (?)...

(18) KORTLEINER, *Hermenéutica Bíblica*, Oeniponte 1923, pág. 30.

(19) REITHMAYR, *Lehrbuch der biblischen Hermeneutik*, 1874, pág. 36.

Lugar Santo (Dan. 9, 27; 11, 31; 12, 11) se habría realizado literalmente en la época macabaica: 1 Mac. 1, 57; 6, 7; y se cumplirá en los días del Anticristo (Math. 24, 15-2 Ths. 2, 4). El llanto de Raquel: Vox in Rama... (Math. 2, 18. Jer. 31, 13); pudo verificarse en los días de Nabucodonosor y en los de Herodes el Grande: Iteración psicológica del vaticinio.

Se acerca a esta explicación, la que daba Alfonso de Madrigal. Para él, "impleri" es eso mismo: *Llenarse* y sólo se llena cuando recibe la entidad que determina su consumación perfecta. Por tanto, pudo haber y hubo diversas realizaciones de la profecía, pero "impleta est" solamente en la última. Por donde se ve que según el Abulense, "impleri", no es igual a "realizarse" sino a "llenarse". De ahí es su negativa a admitir el valor demostrativo del sentido místico; pues entonces se daría que el vaticinio se cumple y no se cumple a la vez. Pues admite un número indeterminado de realidades que se pueden aplicar:

"Quia licet esset impleta in quibusdam sensibus quos nos applicaremus, cum adhuc praeter illos essent alii applicabiles, esset nobis dubium quando esset impleta. Immo nunquam putaremus esse impletam, cum semper esset possibile applicare sensum mysticum qui nondum esset applicatus... sed quia non est semper ratio quare significaretur unus vel alius sed solum pendet ex applicatione nostra, diceretur dupliciter, quod quaelibet Scriptura esset impleta et non impleta" (20).

Por lo demás, el ejemplo aducido por Reithmayr (2 Reg. 7, 14) es el mismo del Abulense, y del Lyrano, del Burgense, Melchor Cano, Maldonado y otros.

### c) *Evolución mesiánica*

La tesis, que no haremos más que enunciar, es, quizás la que en nuestros días adquiere más actualidad y está sometida a estudios más profundos. No se trata solamente de afirmar el enlace de ambos Testamentos; se quiere penetrar en ese enlace y sorprender las profundas analogías de ambas leyes. Más todavía; se quiere demostrar la existencia de una corriente vital que une y vivifica las realidades *comunes* que van desde el germen hasta el más amplio desarrollo. El varias veces citado Coppens, tiene unas palabras que no podemos dejar de transcribir pues resume los anhelos y las bellezas de esta tesis.

(20) *In Math. Ca. 13, qu. 28.*

“Si l'on nous permet d'évoquer encore una fois certaines images devenues presque clasiques, nous dirons que c'est la mise en valeur, parfois inattendue, d'une veine spirituelle, continue, souterraine, grace à la perception des constantes doctrinales; c'est la découverte de l'entiere portée divine du sens litteral; c'est un *filigrane* rendue á la lumière par l'éclairage de l'ensemble et par la vision des réalités accomplies... (21).

Examen profundo del sentido literal; vena profunda que fecundiza ambos Testamentos; filigrana de la ciencia y de la providencia de Dios.

Al comparar el desarrollo de la realidad mesiánica con la profecía, debemos distinguir el elemento “objetivo”: la sentencia en su enunciado y en su contenido; y el elemento “subjetivo”: el concepto en ella encerrado por Dios y por el Agiógrafo. Entre ambos elementos no puede existir oposición, puede haber diversidad, pero siempre con subordinación. El germen es la misma planta; pero esta planta puede tener muchas ramas y todas ellas estaban en el germen. ¿Se da verdadera evolución en los textos? ¿Cómo coordinar este crecimiento con el conocimiento del Agiógrafo al escribir el vaticinio? Veamos algunas respuestas.

#### 1) *Vitalidad rítmica*

Claudel, metafísico y poeta, compara la revelación a una entidad viva. Y como en la vida hay impulso rítmico que impulsa al ser constantemente e inmanentemente hacia su desarrollo y perfección, así los gérmenes de la revelación de la Ley Antigua, crecen se desarrollan sin cesar, en su campo que son la inteligencia, el corazón, la sociedad... Un día llegaron a su plenitud y nos dieron las realidades mesiánicas. Bella teoría, pero peligrosa. Verdadera, pero con limitaciones. De este principio se seguiría, que después de venido el Mesías, todavía deberían crecer más, pues están en la plenitud y no deben ya conocer la vejez... Se seguiría, por otra parte, el acceso a las teorías de Hegel y por tanto también de Welhausen, que se basan precisamente en la evolución... Y de aquí otras muchas secuelas de las escuelas heterodoxas. No negamos que tengan algo de verdad, y que con colores católicos haya sido expuesta, entre otros por el P. Colunga (22), pero exige mucho pulso y prudencia y profundos conocimientos teológicos y bíblicos.

(21) COPPENS, Art. cit., p. 38, el cual a su vez cita a GUILLET, ar. ct. 279.

(22) CLAUDEL, v. gr. *L'Art poétique*—18 ed. París 1946—Una exposición succincta en COPPENS, art. ct. 12... COLUNGA: *¿Existe pluralidad de sentidos literales en la Sagrada Escritura?* Est. Bíblicos 2 (1943) 423-447.

2) *Iluminación profética*

Admitida la identidad entre el objeto anunciado y la profecía formulada por el Agiógrafo, estas sentencias se dirigen a explicar, cómo puede concebirse, que la realidad mesiánica, venga a caer dentro del horizonte y de la perspectiva de profeta. ¿Tuvo para ello alguna iluminación especial? Si así fué, su sentido literal, *único*, pudo abarcar el horizonte de ambas economías, la próxima y la remota. Un solo sentido con dos realidades literales. En este caso, el sentido mesiánico, es la *plenitud* del sentido histórico.

Esta iluminación es explicada por el P. Gribomont, por analogía con ciertas formas nuestras de conocer, no reflejas, sino directas, intuitivas, instantáneas. Estas que llamaríamos “relámpagos intelectuales”, podrían haberse dado en los profetas, y así pudieron contemplar directamente las realidades mesiánicas (23).

El P. Vaccari, en su estudio sobre la teoría de la Escuela del Orontes, ha dado base científica y solidez robusta al conocimiento de los profetas.

El P. Vaccari nos hace asistir a la contemplación por el Profeta de esas ideas mesiánicas, en las mismas realidades antiguas, por medio de una visión especial *Theoria* por la cual contemplamos una realidad en otra, como los cuerpos se ven en el espejo que los refleja (24). Este conocimiento que en el Agiógrafo puede ser directo o reflejo, cuando ve en su interior a la vez las dos realidades, será más o menos perfecto, pero el hecho en sí, es, según parece, indudable. No faltan quienes recurren a la distinción entre Agiógrafos y Profetas. Dada la teoría tomista de la inspiración, quizás no esté fuera de puesto esta división. Pero a nosotros nos basta constatar el hecho.

Tendremos, pues, una plenitud, no al modo heterodoxamente progresivo de Hegel, sino una sucesión de realidades de perfección creciente; contenidas en la profecía y plenamente desarrolladas en la era mesiánica (25).

Devresse, interpretando a Theodoro de Mopsuesta escribe:

---

(23) GRIBOMONT, *Le lien des deux Testament selon la Théologie de S. Thomas. Notes sur les sens spirituel et implicite des Saintes Ecritures*. Eph. Th. Lov. 22 (1946) 70-89.

(24) VACCARI, *La Theoria nella scuola esegetica di Antiochia*, Bea. 1 (1920) 3-36.

(25) Cfr. COPPENS, art. cit., pág. 17; igualmente los autores citados al principio del estudio.

“C'est par l'extase, cela va de soi, que tous (les prophetes) sans exception ont eu connaissance des plus hauts secrets, puisqu'elle leur permettait, en tennant leur pensés loin de l'etat ambiant, de pouvoir s'attacher à la seule vue (theoria) de ce qui leur était présenté” (26).

Pero aquí estamos ya pisando no el terreno de la plenitud mesiánica, sino las líneas de los problemas noemáticos. Y esto nos llevaría muy lejos y a muy complicadas posiciones.

#### d). *Plenitud escatológica*

Al exponer las nociones preliminares, notábamos que podría suponerse una plenitud interina y una plenitud definitiva. Una corriente de escritores exégetas no muy numerosa, máxime en el campo católico, defiende que la plenitud afirmada por los Agiógrafos en los días y persona del Mesías, es sólo *interina*. La definitiva será solamente al fin de los tiempos. Esta será la verdadera, pues hasta que ella se realice, la profecía carecerá de entera plenitud.

También aquí tendremos que contentarnos con la simple enunciación. Esta tesis, tan extendida hoy en el campo heterodoxo, nos la expone Dennefeld, en un artículo puesto en el índice por la Santa Sede, y en el cual escribe:

“Toutes les prophéties messianiques, parce qu'elles visent la fin de l'ordre actuel sont meme temps des predictions eschatologiques, de sorte que la plupart des exégetes protestantes nomment aujourd'hui leur ensemble non pas messianisme, mais l'eschatologie de l'Ancien Testament. Elles forment l'eschatologie terrestre qui est si differente de l'eschatologie trascendent” (27).

Bastaría leer los estudios de Gressman, Dittman, Peters, Durr, y otros, para convencerse de esta afirmación de Dennefeld. Negado el elemento sobrenatural en la profecía, esta se convierte en un sueño de hombres, dotados de supercualidades líricas, que palpitando al compás del ambiente político y religioso del pueblo suyo, trazan futuros de victorias y de glorias (28).

(26) DEVRESSE, en *Miscellanea Giovanni Mercati*, Citta dil Vaticano, 1946, vol. I, p. 189-198, pág. 228. Cfr. TERNANT PAUL, art. cit., p. 357.

(27) DENNEFELD, Dic. Th. Cath. t. 10 (2) col. 1406. A. A. S. 1931, p. 14.

(28) GRESSMAN, *Der Ursprung der Israelitisch—Jüdischen Eschatologie*, 1905; DITTMAN, *Der heilige Reste im Alten Testament—Theologische Studien und Kritiken*, 1914, págs. 602-608. PETERS, *Die Weltfriede und Propheten*, 1914, pág. 14. DURR, *Die Stellung des Phophetes Ezzeiel in der israelitische-judischen Apokaliptik* 1923, pág. 67 ss. SELLIN, *Der Alttestamentiliche Prophetismus*, 1912, pág. 14 4ss. Otros en DENNEFELD, art. cit.

Plenitud también escatológica, pero “prorsus distans” y dentro del marco de la Fe, defienden aquellos católicos, que suponen dos cumplimientos, uno perfecto y otro imperfecto: este histórico; aquél escatológico.

Suponiendo que hay profecías que todavía no se han realizado en Cristo, debemos afirmar: O que debemos contentarnos con su realización incompleta; O que ya se han cumplido y no debemos esperar realización escatológica; O que debemos admitir la realización histórica y la escatológica...

“Ultima haec solutio—escribe el P. José Ramos—, quae hic illic a quibusdam timide insinuatur, omnimode probatur a nobis, ut hic quidem eum Patribus *litteralistis*, omnium antiquissimis, deferamus Verbo Dei, cujus “iota unum aut unum apex non prateribit donec omnia fiant” (Math. 5, 18. Apt. 22, 18, 19), inde autem tot Patribus *allegoristis* ac scriptoribus posterioribus assentiamur, qui vaticinia illa in Ecclesia historica adimpleta esse dixerunt” (29).

Admitiendo estos autores en toda su amplitud la inspiración y la revelación de los vaticinios, se esfuerzan en demostrar la necesidad de una realización *integral*. Muchos textos que nosotros llamaríamos “de contornos” y que rodean los textos proféticos, exigen, según ellos, literal realización. Sólo entonces podremos hablar de plenitud en el cumplimiento de un anuncio, que, de otra manera, queda manco y en gran parte frustrado.

En esta forma, la objeción *judía*, contra la lógica de nuestra exégesis, queda desvanecida, pues esperamos otra realización más plena en el período escatológico. Si vg. en Isaías entendemos literalmente los dolores y las humillaciones de Cristo, ¿porqué no recibirlos también literalmente, cuando nos hablan de glorias históricas, mundiales, victoriosas del Mesías?...

¿O es que podremos fingir un *Mesías* triunfante de Judá, y un Mesías paciente de Efraim, como los rabinos de pretéritos siglos?...

Si admitimos que el estadio actual es de los dolores y persecuciones de Cristo, y suponemos otra realización gloriosa en un período escatológico, la objeción queda obviada pues desaparece su mismo fundamento (30).

(29) RAMOS, J., *Summa Isagogico-Exegetica*, Romae 1940, p. 334. Allí puede verse la exposición de todo el sistema y la aplicación a toda la Teología Bíblica.

(30) Cfr. vg. TORIO, E., *El profeta Zacarías*, Pamplona 1913; IDEM, *El culto de Baal: Una página bíblica*. Valladolid 1900. Este es el argumento “Aguiles” de Torio y otros varios escatologistas dentro del campo católico.

e) *Plenitud de economía*

Pongamos punto final a esta enumeración; que, por otra parte, podría ser aumentada, vg. con la plenitud o no plenitud aitiológica. Pongamos punto final y ensayemos algunos conceptos de ambiente sintético que pasando por encima de todas las teorías, nos den una visión de conjunto y proyecten sobre la economía de la Redención, el haz luminoso de los divinos reflectores.

Si repasamos una a una todas las teorías expuestas, y las que podríamos exponer, no es difícil sorprender una base de unión y de coincidencia. Todas suponen dos estadios: uno perfecto, otro imperfecto...

1) Todas, en efecto, suponen una economía de principio y de germen, que sirve de base a construcciones posteriores, como los bloques de los fundamentos, sostienen el peso de todo el edificio.

2) Todas suponen relación entre ambos estadios. Las teorías negativas, atenúan esta relación, y casi se esfuma en los conceptos diluïdos en las hipótesis; pero, por regla general, podemos afirmar el enlace de ambas economías.

3) De donde se sigue, que ambas economías no sean al modo de materiales de construcciones yuxtapuestas, sino que dicen relación entre sí y una relación tal, que la imperfección de una parte exige la plenitud en la otra; mientras ésta hunde sus fundamentos históricos en la que, siendo más imperfecta, le está sirviendo de base según los planes de Dios en la Historia de la Revelación.

4) Añadamos, prescindiendo ya de las hipótesis, que esa relación, no es sólo eso, es una relación de enlace progresivo, que avanza como avanza la historia. Los estratos primeros de la humanidad, conocieron también una enunciación rudimentaria de las promesas mesiánicas. Cuando la cultura del hombre fué, poco a poco, perfeccionando su vida, las promesas mesiánicas se fueron iluminando y los enunciados fueron más concretos... Cuando la estirpe de Abraham tomó en sus manos la antorcha de la revelación, las promesas se fueron concretando todavía más... Moisés, David, los Profetas, los Agiógrafos, dieron, bajo la divina inspiración, el impulso vital a aquel desarrollo de los depósitos revelados... Cuando la tenue luz de la aurora mesiánica se trasformó en sol de medio día; cuando el regulador, abriendo las dos líneas de sus ángulos tocó el cielo y la tierra, unidos en el hombre Dios.

Y estamos llegando al corazón mismo del problema. Todas las sentencias antes enunciadas tienen algo de verdad. Pero no toda. Las mismas plenitudes negativas más de una vez hallan apoyo en los mismos sagrados libros... La plenitud escatológica es, a veces, exigida por el



conjunto de misterios y revelaciones. La plenitud repetida o iterativa, es también, verdadera en más de un vaticinio... Y así de los demás sistemas.

Pero estos diversos sistemas, por lo mismo que son parciales y miran el problema desde ángulos de vista también parciales, se hallan en la imposibilidad de dar una solución íntegra y total, y por tanto satisfactoria de cuanto encierra el concepto de plenitud.

### CONCLUSION

Insistamos. El problema debe plantearse y resolverse desde un punto de vista total e integral. Es el mismo Apóstol de las gentes el que nos revela manifiestamente cual es punto central, desde el cual podremos sondear los horizontes de la economía revelada en función con la plenitud mesiánica. Este punto central ni es ni puede ser otro que el mismo Mesías, el Cristo. Quem proposuit Deus. Propitiatorium... en el cual decretó: Instaurare omnia in Christo...

A la luz de la vida, pasión, muerte y gloria del Mesías vemos en la eternidad el decreto de Dios sobre su Mesías. Este decreto "el Misterio", que en Dios es acto único, se va desarrollando en el tiempo, por etapas sucesivas, de un desarrollo progresivo.

San Pablo, nos dice el P. Bover, era un hombre de grandes intuiciones. Entre estas, una de las más fecundas y luminosas es su visión del Antiguo Testamento, todo orientado hacia la redención de Cristo. Para San Pablo el Antiguo Testamento es como una corriente que, brotando de las fuentes de la divinidad, desemboca en la redención humana (31).

Y fué así, que en cada uno de los estadios se obtenía una elevación con respecto al anterior; y esta elevación y progresión, que en siglos pretéritos fué, algunas veces, lenta, casi imperceptible, al llegar el Mesías, da un salto de gigante y sale de las sombras de la noche al esplendor del medio día.

Tenemos así: plenitud de luz de revelación, pues habiéndonos hablado en siglos pretéritos por los Profetas, nos habló ahora por su mismo Hijo, creador de los mundos... Y en él, la palabra, la única palabra de Dios, todo se ha dicho: Plenitud de verdad.

---

(31) BOVER, *Teología de San Pablo*, Madrid 1946, pág. 251.

Tenemos así: plenitud de *gracia*: Dios ofendido, recibe una satisfacción condigna; perdona la ofensa y recibe en su gracia, haciéndonos hermanos de su mismo Hijo, y por tanto, herederos de su Gloria.

Tenemos: plenitud de *economía*: Pues la economía imperfecta del Antiguo Testamento, por cuanto era transitoria e ineficaz, cuando llegó la hora señalada, se retiró, para dar paso a otra economía divina Superior.

Tenemos así: El encabezamiento y plenitud de todas cosas y de toda la creación y de toda la Redención en el Mesías... La plenitud de los tiempos... La Perfección última de los tiempos... La situación de los tiempos en función de los decretos de Dios... La realización de estos decretos, en las horas por Dios establecidas... La realización iterativa, escatológica, integral... nos dan aspectos parciales del problema y de la Plenitud... El fondo, el eje de todo el problema, hunde sus raíces en una economía, que da perfección y plenitud a todas las demás economías. La obra soteriológica, que encabeza en Cristo toda la salvación del mundo.

“Plenitudo legis dilectio” (Rom. 13, 10).

Dios al crear al hombre, volcó en él sus gracias y su amor: *Amor effusus*.

Ese amor fué ofendido por el primer hombre y por toda su descendencia: *Amor offensus*.

Pero Dios previó la culpa y decretó la Redención para la restauración del hombre caído: *Amor Instaurans*.

Y por esta restauración, el hombre recobra su gracia, sus carismas, la herencia divina de la gloria: *Amor glorificans*.

En esta forma, por Cristo, en Cristo y por Cristo, tendremos Plenitud perfecta de la economía, de la verdad, de la gracia y del amor.

MAXIMO PEINADOR, C. M. F.

De los PP. Claretianos de Madrid

JUSTIFICACION DEL SENTIDO "PLENIOR" DENTRO DE LAS  
NECESIDADES A QUE RESPONDE

## SUMARIO

Introducción.

Reacción contra la exégesis literalista.

La armonía de ambos Testamentos.

Progreso dogmático subjetivo o en cuanto a nuestro conocimiento.

El sentido "plenior" y la Mariología.

Fundamentos objetivos de la teoría del sentido pleno.

## INTRODUCCION (1)

**E**L título de la presente comunicación a las Sesiones privadas de la XIV Semana Bíblica Española indica el punto concreto a que nos ceñimos. No intentamos abordar el punto crucial del sentido llamado "plenior" y que consiste en la ignorancia parcial que se supone pueda existir en el hagiógrafo respecto al pleno sentido literal de sus mismas palabras, en cuanto que el autor principal, el Espíritu Santo, intente decir más de lo que entiende el autor secundario. ¿Ese "plus" que ponemos en la palabra del hagiógrafo es compatible dentro del concepto de sentido literal con la noción misma de autor secundario, instrumental, inteligente y libre? Ya se ha procurado responder por los que admiten ese sentido "plenior" y otras comunicaciones de esta Semana responden a esa dificultad. Nuestro intento es el siguiente:

---

(1) La presente Comunicación leída en sus líneas generales en una de las Sesiones privadas de la XIV Semana Bíblica Española (septiembre 1953), se publica ampliada conforme a las discusiones y observaciones que en esa y en otras Sesiones se hicieron.

De una manera general nos referimos en esta Nota a nuestros artículos precedentes en que hemos tocado la cuestión del sentido "plenior" a saber: *La Asunción de la Santísima Virgen en la Sagrada Escritura*, EST. MAR. vol. VI (1947), página 57 ss. *El sentido mariológico del Protoevangelio y su valor doctrinal*, IB. vol. VII (1948), pág. 354 ss. *La Sagrada Escritura en la Mariología durante los últimos 25 años*, IB. vol. XI (1951), pág. 22 ss. *De argumento scripturístico in Bulla dogmatica (Assumptionis)*, EPHEM. MARIOL. I (1951), pág. 32 ss. *De argumento scripturístico in Mariología*, IB. pág. 313 ss. También nos referimos y tenemos en cuenta los trabajos publicados en el volumen correspondiente a la XII Semana Bíblica (septiembre 1951) en la que se abordó el tema del sentido "plenior". Ahí se encontrará la Bibliografía referente al tema.

La teoría de ese sentido ha aparecido en un ambiente especial con objeto de responder a ciertas necesidades y preocupaciones apologéticas; necesidades y preocupaciones que no pueden ser más que del momento o que se pueden remediar de otra forma, simplemente con los dos sentidos—literal y típico—comúnmente admitidos; por tanto las razones en que tal teoría se quiere fundar no parecen objetivas ni serán duraderas. ¿No nos encontraríamos ante una de tantas “modas” o si se quiere “manías” como de vez en cuando aparecen en todas las ciencias y que hay que mirar con recelo y cautela? ¿No infunde alguna sospecha el que los defensores de esa teoría no se pongan de acuerdo en la definición y límites y criterios del sentido “plenior”? (2).

Procuraremos responder a estas preguntas y objeciones reduciendo esas necesidades y preocupaciones a las siguientes: a) El ambiente actual, no sólo dentro del catolicismo sino también del Protestantismo, de una exégesis más doctrinal, teológica y espiritual, como reacción inevitable contra la anterior exégesis literalista estimagtizada por la Encíclica “Divino Afflante Spiritu”. b) El deseo de salvaguardar y explicar la armonía de ambos Testamentos en su desarrollo histórico y doctrinal c) La homogeneidad de los dogmas o verdades reveladas en su evidente progreso y en su relación con las definiciones del Magisterio eclesiástico y con las conclusiones de la Teología. d) Como caso particular dentro de la Teología, la necesidad de dotar a la Mariología de sólida base escriturística.

Concedamos que sea justo y prudente mirar con cautela lo que se presenta como algo nuevo y no necesario, pero recordemos que muchas teorías y formulaciones teológicas han obedecido como a ocasión a determinadas necesidades del momento o defensa de la verdad cristiana. Es decir, una cosa es la ocasión de suscitarse una teoría o explicación y otra su razón de ser y el fin que con ella se persigue. Si la razón es objetiva e independiente de la ocasión no hay porqué mirarla con recelo. Veamos pues si en nuestro caso se dan esa independencia y esa objetividad examinando cada uno de los puntos arriba indicados.

---

(2) Hacemos referencia y respondemos a lo que dice el DR. MUÑOZ IGLESIAS en su artículo: *Problemática del “sensus plenior”*, vol. cit., pág. 225 ss. Con esta comunicación intentamos no caer en el defecto que señala al fin del predicho artículo: no proceder con ligereza ni por conveniencias apologéticas; queremos al contrario presentar la teoría del sentido “plenior” no sólo “sub specie pulchri”, sino también, y esto es lo importante, “sub specie veri”.

## REACCION CONTRA LA EXEGESIS LITERALISTA

Para convencerse del ambiente de una exégesis más doctrinal y espiritualista que la imperante desde mitad del siglo XIX hasta nuestros días, basta repasar los comentarios que van apareciendo a los diversos libros de la Sagrada Escritura, sobretodo el refloramiento de la Teología bíblica con las innumerables monografías sobre puntos doctrinales no sólo del Nuevo, sino también del Antiguo Testamento. Temas de espiritualidad a base de la Biblia son igualmente tratados no por acomodaciones más o menos felices, como hemos solido ver en libros de ascética y mística, sino manteniéndose en el más estricto sentido literal. La exégesis alejandrina, principalmente origeniana, ha sido mejor estimada y revalorizada en su justa medida. Una fuerte corriente a favor de la tipología bíblica ha llevado a extremos reprobados en la Encíclica "Humani generis" y antes por la Comisión Bíblica. En este ambiente ha nacido y se ha desarrollado la teoría sobre el sentido "plenior".

Adviértase que entre los representantes de la exégesis más espiritualista, por ejemplo un P. Daniélou, se encuentran pocos defensores del sentido "plenior"; han derivado más bien al alegorismo alejandrino, aunque moderadamente, o sea, a la tipología del Antiguo Testamento que según ellos es suficiente para explicar la armonía establecida por Dios entre ambos Testamentos. Y en cuanto al Nuevo no ven dificultad mayor en admitir también en él tipos y símbolos de realidades espirituales que se van cumpliendo en las diversas fases de la vida de la Iglesia. Otros sin embargo, como el Prof. Coppens, defensor como pocos del sentido literal histórico, cuya exégesis se distingue por determinar ante todo el ambiente histórico y literario de cada texto, no han tenido inconveniente en admitir el sentido "plenior". Otros, como Steinman, apologistas decididos del sentido literal estricto ni admiten el sentido "plenior" ni apenas dan beligerancia al típico. Por donde se verá que el mismo ambiente ha provocado distintas posiciones y tendencias respecto a los sentidos de la Escritura. Entre los dos extremos, el *literalista* y el *espiritualista* quiere colocarse la teoría que nos ocupa, ensanchando la zona del sentido literal y restringiendo la del alegorismo, de suerte que quede cubierto todo el campo doctrinal de la exégesis bíblica tradicional, el cual parece en parte quedar al descubierto si no se admite ese sentido. Se nos podrá decir que no es necesario interferir un nuevo sentido, sino ensanchar convenientemente el literal en la

profundidad del pensamiento del autor sagrado, sobre todo si este es un teólogo, como San Juan o San Pablo. Y se puede citar como ejemplo palpable y reciente la obra del P. Braun "La Mère des fidèles". El P. Braun, como es sabido y lo expone en el prólogo de la citada obra, es defensor decidido del sentido "plenior"; y por ejemplo en el caso del Protoevangelio lo admite sin dificultad, si bien en el caso de San Juan cree mantenerse dentro del sentido literal, afirmando que las conclusiones a que ha llegado en su libro no desbordan el conocimiento y conciencia del apóstol. Se puede poner esto en duda y responder al P. Braun que su exégesis es uno de tantos casos del sentido "plenior", el cual no se ve porque se ha de restringir al A. Testamento y no admitirlo en el Nuevo (3).

Por tanto la teoría del sentido "plenior" no sólo satisface esta necesidad de una exégesis más doctrinal, cual es la hoy día imperante, sino que se funda en las mismas razones objetivas de esta misma exégesis y que son: el estudio de las mismas fuentes de la exégesis, la Escritura y la Tradición. Los autores del Nuevo Testamento y los Padres, al interpretar la Escritura, nos descubren una riqueza doctrinal tal que no agotan el sentido literal histórico y el tradicional típico. Decimos, *al interpretar*, para que no se crea que es sólo especulando sobre el texto sagrado o a propósito del mismo, cuando los Padres descubren esa riqueza; nos dicen que allí está contenida.

### LA HARMONIA DE AMBOS TESTAMENTOS

Esta se funda en los mismos autores sagrados del Nuevo Testamento y en la tradición de la Iglesia y nadie hay que la ponga en duda ni los mismos que niegan el origen divino de nuestros libros sagrados. Esta armonía no sólo se debe salvaguardar entre los acontecimientos de ambos. Testamentos, en cuanto unos fueran figura o preparación de los otros, es decir, en su parte *histórica*, sino también en la parte *doctrinal*, en el dogma y en la moral. Ya el sentido típico o la existencia de tipos y figuras en el Antiguo Testamento nos descubre muchas armonías. La revelación progresiva de las verdades dogmáticas y morales en una elevación constante desde el Sinaí hasta los últimos libros sapienciales nos descubren igualmente esa armonía. Pero no hay duda que, admitiendo el sentido "plenior", se descubre mejor tal armonía,

(3) Es lo que achacábamos a J. COPPENS (cf. EPHEM. MARIOL.) 1951, página 323 ss.; y lo mismo el DR. MUÑOZ IGLESIAS, art. cit., pág. 242.



en cuanto que la letra del Antiguo Testamento contiene formalmente mucho de lo que se descubre en el Nuevo.

Y entremos ahora en el progreso objetivo y real que existe en la divina revelación desde el Paraíso hasta el último de los apóstoles y, si queremos, desde el Génesis hasta el Apocalipsis. Escribimos hace unos años, a propósito del Protoevangelio, lo que se puede aplicar a otros casos y en general a toda la divina revelación, a saber: que Dios en su comunicación con el hombre podía adoptar dos actitudes igualmente posibles: una que Dios fuera revelando las verdades poco a poco y como por dosis, adaptándose a la capacidad y exigencias del hombre en cada momento de la historia: otra que Dios desde el principio revelara muchas cosas y las encerrara en las palabras del hagiógrafo para que luego el hombre las fuera descubriendo según las disposiciones del mismo Dios y las luces que este comunicare a aquel. Es decir, ese conjunto de verdades oscura, implícita o globalmente estaba en las palabras; respecto de Dios, autor principal, clara y distintamente no sólo en su conocimiento, como es evidente, sino también en su intención de expresarlas por las palabras usadas por el hagiógrafo que en nuestro caso no conoció todo o al menos claramente. En el primer caso las verdades se van iuxtaponiendo unas en pos de otras, si bien guardando su conexión y armonía. Y que esto se haya realizado así, no cabe duda. Pero, ¿por qué no admitir que otras veces, por la riqueza de las mismas verdades que se revelan, por la amplitud y comprensión de las palabras usadas y por otras causas, esas verdades aparezcan como en un núcleo u organismo viviente que a la luz de nuevas revelaciones, por el mismo progreso en el conocimiento de la revelación, se va poco a poco desarrollando en nuestro conocimiento? No parece haya duda en que así se salva mejor la armonía y la unidad y homogeneidad del progreso de la revelación (4).

#### PROGRESO DOGMÁTICO SUBJETIVO O EN CUANTO A NUESTRO CONOCIMIENTO

Poco más o menos se ha de decir lo mismo mirando el progreso dogmático desde nuestro conocimiento de la revelación divina sobre todo ante el hecho de las definiciones dogmáticas. El conocimiento de la divina revelación, por tanto de los textos escriturísticos, ha ido creciendo evidentemente en la inteligencia de los fieles. Cuando la Iglesia ha de-

(4) Cf. Est. Marian. XI (1951), pág. 22 ss.

finido un dogma—recuérdese el caso de la Concepción Inmaculada y de la Asunción—advierde que no se trata de crear entonces una verdad hasta entonces no revelada ni creída por los fieles; no ha hecho otra cosa que declarar autorizadamente que se contenía en el depósito de la revelación; para comprobarlo ha aducido testimonios diversos y entre ellos textos escriturísticos. El “idem dogma, idem sensus, eadem doctrina” de la Bula “Ineffabilis Deus”, es decir, ¿la identidad de lo que va definiendo la Iglesia con lo que ha recibido en depósito (depósito que lo mismo se refiere a la Escritura que a la tradición), no se salva admirablemente en la teoría del sentido “plenior”?

A este propósito vamos a comentar brevemente el párr. 10 de la Bula “Ineffabilis Deus” que nos habla de este progreso dogmático, respecto al caso particular de la Concepción Inmaculada de la Virgen. Afirma en primer lugar que esta doctrina cada día más y más declarada, explicada, confirmada y difundida ya en el sentir de la Iglesia, en su Magisterio, por el estudio y ciencia (de sus Doctores), siempre existió en la Iglesia como recibida de los mayores y con el carácter de divinamente revelada. ¿Cuál es la razón de esto? Lo dice a continuación: porque la Iglesia guardadora y vindicadora de los dogmas que en depósito ha recibido, nada inmuta en ellos, añadiendo o quitando, sino que con todo cuidado manejando fiel y sabiamente lo que antiguamente estaba como confuso (*antiquitus informata*) o lo que sembró la fe de los Padres (nótese la metáfora de la semilla u organismo que se desarrolla), de tal manera lo explica que aquellos dogmas antiguos de celestial doctrina reciban claridad, luz, distinción, pero retengan su plenitud, integridad y propiedad, creciendo solamente en su género (homogeneamente), es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia. Es cierto que la Bula habla de una doctrina tradicional; pero a esta se le puede aplicar exactamente la teoría del sentido pleno. La antigüedad no percibió en una doctrina o sentencia (v. gr., el paralelo de María-Eva en la obra de la redención), todo su contenido que poco a poco se va conociendo, evidenciando y distinguiendo después. No obstante lo mismo se puede decir de una sentencia expresada en un texto bíblico o varios. Las palabras de la Bula tienen perfectísima aplicación en sentido “plenior”. La verdad que escapó al conocimiento del mismo hagiógrafo y que luego se descubre en sus palabras es la que él confusamente percibió como semilla que luego se iría desarrollando en su mismo género y que definida por la Iglesia, conserva su plenitud, su integridad y su propiedad. Y no es que hablemos aquí de una definición de la Iglesia sobre el sentido “plenior” de un texto (entonces ya no habría cuestión), sino que nos referimos

al caso de la Inmaculada Concepción y de la Asunción en que la definición de la Iglesia se apoya sobre textos de la Sagrada Escritura. Decimos que la exposición de la Bula en ese caso particular se aviene admirablemente con la teoría del sentido "plenior".

Y lo que decimos de la Bula "Ineffabilis Deus" podemos decir de la otra Bula mariana sobre la Asunción la "Munificentissimus Deus", en sus párr. 38-39 en que se menciona el Protoevangelio y expone a base de la doctrina antiquísima de María segunda Eva unida con Cristo, el segundo Adán en la lucha y en la victoria contra el demonio (5).

(5) Cf. *De argumento scripturistico in Bulla dogmatica*, EPIHEM. MARIOL. I (1951), pág. 34 ss.

A propósito de la expresión usada por la Bula, al decir que la Escritura es el "último fundamento" de los argumentos en pro de la Asunción—y de "fundamento" nos habla igualmente la reciente Encíclica "Fulgens corona" acerca de la Inmaculada Concepción—queremos hacer algunas observaciones ya que algunos entienden esto de "último fundamento" como si se tratara de una relación lejana o sólo perceptible a fuerza de raciocinios, entre los textos escriturarios y la verdad de la Asunción; esto parecen reflejar las palabras del Dr. Muñoz Iglesias (art. cit. final de pág. 227). Decimos: a) que la argumentación de la Bula no exige necesariamente se haya de admitir en nuestro caso el sentido "plenior"; pero con él se explica mejor. b) En nuestro caso el sentir unánime de Pastores y fieles es argumento cierto e infalible por sí solo, como dice la Bula, de la divina revelación del misterio; por tanto que se contiene en el depósito de la revelación confiado a la Iglesia para su custodia y explicación. Como y en donde se contenga es obra de los teólogos, como nos dice la Encíclica "Humani generis"; y la argumentación de la misma Bula con los testimonios de Escritura y Tradición aducidos nos indica el camino para saber como y en donde se contenga la verdad definida; las conclusiones que en este punto sienten los teólogos quedan en definitiva al Magisterio de la Iglesia que por de pronto no decide tal punto. Por nuestra parte hemos pensado que la argumentación de la Bula a base de Gen. III, 15 se desarrolla y cabe dentro de la teoría del sentido "plenior". c) El vocablo "fundamentum" usado por la Bula ni en su acepción etimológica y propia (lo que sustenta un edificio), ni en la metafórica (verdad que apoya a otra) lleva consigo la idea de algo remoto, sino escondido, pero que realmente sustenta otra cosa. En nuestro caso y en la significación metafórica que hemos de dar al vocablo en la Bula, creemos ser este su verdadero sentido: así como en un edificio material el fundamento es algo escondido en tierra, lo último que se descubre, pero en lo que realmente se apoya el edificio y sin lo cual este se derrumbaría, así en la estructuración lógica, en la prueba de una verdad (la Asunción), la Escritura se nos presenta como lo último que se descubre, pero como algo que realmente sustenta las pruebas y sin lo cual estas no tendrían consistencia lógica. En la demolición de un edificio para hallar sus fundamentos comenzamos por la cúspide y terminamos en los fundamentos; en el análisis de las verdades reveladas y en las que exigen el "método regresivo" comenzamos por el vértice, la misma verdad, que nos consta con certeza por el sentir de la Iglesia y mejor por su definición; y terminamos en las fuentes de esa verdad que son el fundamento. El camino habrá sido largo; después de la definición es más corto; pero corto o largo el camino, no quiere decir que la relación entre la verdad y su fundamento sea menos o más remota. Puede ser que una verdadera continencia formal o análisis de términos exija un largo camino; en cambio un auténtico sentido consecuente se vea en seguida.

## EL SENTIDO "PLENIOR" Y LA MARIOLOGIA

Nos detendremos un poco más en este punto, ya que ha sido el que hemos tratado en diversos artículos y ha sido en textos marianos en donde más claro nos ha parecido descubrir este sentido. Confesamos que son los mariólogos los que con más entusiasmo y en mayor número han aceptado la teoría del sentido "plenior" y la hayan aplicado principalmente con ocasión de examinar en estos últimos años el alcance del Protoevangelio. El silencio (al menos *relativo*) de la Sagrada Escritura sobre la Virgen parece nos empujaba a buscar la solución en esa teoría, si queríamos dar base bíblica a la ciencia mariológica. Sólo en el sentido literal (o en el típico bien comprobado) se podía fundar argumento. La tipología mariana muy en uso durante la Edad Media ha ido poco a poco perdiendo terreno y son muy escasos los tipos bíblicos marianos que puedan ofrecer argumento escriturístico. Lo hemos visto en el caso de la Asunción aun en aquellos textos con cierta antigüedad. La misma Bula no les reconoce valor más que ilustrativo (6). El sentido literal histórico, como lo entendemos y en el ámbito del conocimiento y de la conciencia del hagiógrafo, ¿qué nos ofrece en el Antiguo Testamento sobre la Virgen? Apenas si el célebre vaticinio de Is. VII, 14; texto que por referirse a un dato particular y concreto en la vida de la Virgen, bajo el aspecto doctrinal no ofrece base para la deducción de otras verdades. Los evangelios mismos en su sentido literal estricto ¿qué nos dicen de la Virgen? Es cierto que claramente expresan su divina maternidad y su virginidad, su participación en los misterios de la vida de Jesús; pero dudamos que en su sentido estricto literal y dentro del ámbito del conocimiento del autor sagrado se llegue a las verdades a que ahora llegamos. Recordamos de nuevo el intento del P. Braun en su reciente obra sobre la maternidad espiritual de María en San Juan; quiere mantenerse en ese sentido literal, aunque profundo, pero que no escapa al conocimiento del apóstol. ¿Es así? El progreso actual a que ha llegado hoy la mariología y en especial esa verdad ¿no habrá proyectado su luz sobre los textos y queramos conceder al apóstol ese conocimiento pleno que nosotros tenemos ahora en esta fase de la vida de la Iglesia? ¿No es solución mejor acudir también en este caso al sentido "plenior"? El caso del apóstol San Juan, al final de la edad apostólica y en los confines de la pública revelación es

---

(6) Cf. Ephem. Mariol. I (1951), pág. 30 ss.

un caso singular y no habría inconveniente en aceptar las conclusiones del P. Braun. Pero no lo vemos tampoco en suponer que ese contenido de las palabras de Cristo en la cruz, que ahora nosotros vemos a la luz de la actual evolución del dogma mariano, escapara en parte al conocimiento claro del apóstol. Esto supuesto, y aunque los mariólogos se hayan visto costreñidos a acudir al sentido "plenior" para resolver el problema de fundamentar solidamente en la Escritura sus conclusiones, no por esto vamos a decir que la teoría del sentido "plenior" no tenga sus argumentos independientes de esta necesidad, porque las mismas causas que han provocado este admirable desarrollo de la Mariología son las que han provocado la indagación de sus fuentes y en primer lugar, la Escritura. Nunca esta ha estado ausente en los escritos sobre la Virgen. Y si queremos precisar una causa más concreta del desarrollo de la Mariología de cien años a esta parte, ahí tenemos el hecho de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción y la Bula de su definición. Esta sancionó no sólo la verdad que se creía, sino también su continencia en el depósito de la Revelación. La Bula se encargó de aportar los innumerables testimonios de esa creencia a través de los siglos y aducir dos textos escriturísticos en favor de esa verdad. Es cierto que los tales textos venían explicados por toda la tradición; era dentro de esta donde habíamos de descubrir su verdadero y pleno sentido; pero se nos daba una pauta y un método con que pudiésemos igualmente proceder respecto a otras verdades mariológicas. Ahora bien todo sentido auténtico de la Escritura y más su sentido "plenior" no puede buscarse ni encontrarse fuera de la tradición y del Magisterio de la Iglesia. Nótese además que, si los mariólogos han buscado con afán el fundamento bíblico de sus especulaciones o de las verdades que admitía de hace muchos siglos el sentir cristiano, nunca han dicho que fueran a peligrar esas verdades o que fueran de menor categoría, aunque no hubiese testimonio formal en la Escritura; saben muy bien existe otra fuente de la revelación. ¿Pero porqué prescindir de la Escritura, aunque ésta en su primer sentido no ofreciese testimonio claro? ¿Porqué no investigar los textos que nos proporcionaba la tradición y adoptaba el mismo Magisterio eclesiástico en sus más solemnes intervenciones? Y que precisamente hayan sido textos mariológicos (Gén. II, 15; Luc. I, 28; Joah. XIX, 25; Apoc. XII, 1 ss. el Cantar y algunos textos de los libros sapienciales), los que en estos últimos lustros hayan entretenido a teólogos y exégetas, como en un campo de experimentación del sentido "plenior", tampoco es de extrañar, si tenemos en cuenta el hecho siguiente: El silencio de la Sagrada Escritura, aún del Nuevo Testamento, acerca de la Virgen, al

menos de un *modo relativo* es cierto y para convencerse basta abrir los evangelios. La parquedad de estos en lo referente a la Madre de Jesús extraña tanto más, cuanto de otros personajes se habla más. Si en los primeros siglos cristianos, en que la Mariología había alcanzado exiguo desarrollo, tal silencio no llamaba demasiado la atención, a medida que la doctrina mariológica iba tomando cuerpo en la fe de la Iglesia, se iban profesando más y más verdades referentes a la Madre de Dios, se iba descubriendo el puesto que a esta correspondía en la obra de su Hijo, sobretodo en estos últimos tiempos en que se ha conseguido una verdadera y sólida estructuración de la ciencia mariológica por obra de los modernos teólogos católicos, el contraste entre la parquedad de las fuentes escriturarias y la abundancia de la Teología mariana se presentaba más llamativo e incomprensible. Este fenómeno suscitaba espontáneamente diversas preguntas: ¿Ese silencio, de que tanto se ha hablado y abusado, será tal como se supone? ¿Será sí *cuantitativo*, no así *cualitativo*? ¿Sólo encontraremos testimonios de la Escritura para la parte histórica y externa de la vida de la Virgen? ¿Sus privilegios más excepcionales, su función social no encontrará apoyo en la Escritura? ¿Habremos leído bien ésta? ¿No dirá más de lo que a primera vista aparece? ¿La tradición viva de la Iglesia en los Padres y Doctores, en la Liturgia, en el sentir y obrar del pueblo cristiano para con María no habrá ido descubriendo poco a poco en los textos escriturísticos un sentido más profundo del que puede darnos la filología, la historia y el simple contexto literario? Todas estas preguntas se respondían—o si se quiere se soslayaban antiguamente—porque la plenitud y abundancia de la exégesis bíblica, una idea más amplia de la que ahora tenemos sobre el sentido literal y típico, siempre proporcionaba textos abundantes para las tesis mariológicas. Recordemos no más por vía de ejemplo, el misterio de la Asunción: los testimonios patrísticos más antiguos nunca estaban desprovistos de apoyo bíblico; y nótese que los textos antiguamente citados no son precisamente a los que se ha concedido más valor probatorio por el mismo Magisterio eclesiástico en la definición de esa verdad. Ahora en nuestros días, definidos y delimitados con más precisión y tecnicismo los sentidos, literal y típico, sobre los únicos que se puede apoyar la argumentación teológica, aquel silencio y parquedad nos plantea más agudamente el problema de la distancia entre la Teología actual mariana tan desarrollada y sus fuentes. Distancia que no nos parece se salva con acudir simplemente a la fuente de la tradición, prescindiendo de la Escritura, pues de esta ni

la tradición ni el Magisterio de la Iglesia prescindien; distancia que tampoco se salva, a nuestro ver, con solos los sentidos literal-histórico y típico. Por eso introducimos otro, como prolongación del literal y con sus criterios propios de interpretación y aplicación.

#### FUNDAMENTOS OBJETIVOS DE LA TEORÍA DEL SENTIDO PLENO

Dejando ya a un lado el caso particular que ahora nos ocupa de la Mariología, volvamos a consideraciones generales que nos muestren como la teoría del sentido "plenior", si por algunos y por el momento fué adoptada como solución práctica de las necesidades que se presentaban, se ha visto después que tenía sus fundamentos objetivos independientes de aquellas necesidades. Y esto es lo importante: determinar y fijar esos fundamentos. ¿Cuáles son? Ya se han establecido por los sostenedores de esta teoría, principalmente por Coppens en su tan citada obra "Les Harmonies de deux Testaments". A nosotros nos parece que una prueba más convincente, aunque no tan perfilada, se desprende de la historia de la exégesis tradicional y de como se han admitido y empleado en la Iglesia diversos y abundantes sentidos de la Escritura; todo ello a la luz y en el uso escriturístico de los últimos documentos del Magisterio de la Iglesia. Veámoslo "per summa capita".

Antes de hablar de cualquier forma de exégesis, aunque se trate de los mismos autores inspirados del Nuevo Testamento, cuando interpretan el Antiguo, antes de las diversas Escuelas exegéticas, hay que tener en cuenta una idea que siempre, en todos tiempos y en todos los expositores sagrados ha existido: la profundidad de la Sagrada Escritura por ser palabra de Dios. Este, aunque se exprese y se revele a nosotros con conceptos y palabras de hombre, ha de decir algo más que este, cuando no es órgano de la divina revelación. Esa profundidad de las Escrituras que nos recordaba León XIII en la "Providentissimus Deus", esos tesoros de verdad que nunca pueden agotarse y que se contienen en la Escritura lo mismo que en la tradición, de que nos habla la "Humaní generis", es ni más ni menos el concepto que siempre ha tenido la Iglesia sobre la Escritura; concepto que ha determinado aquella plenitud y abundancia en la exposición que observamos en la exégesis cristiana. La idea que por debajo de la letra del texto había algo más profundo y recóndito se remonta al mismo San Pablo (Cf. II. Cor. III, 14 ss). De aquí y cuando se empezó a elaborar la teoría de los sentidos

de la Escritura que, se hayan admitido siempre y por todos dos sentidos: el *literal* y el *espiritual*. En ambos y en la práctica ha habido sus excesos, principalmente entre los seguidores de la Escuela alejandrina; y en esta el exceso vino precisamente de su concepto exagerado sobre la inspiración y la parte que en ella concedía al autor primario con merma de la que al secundario correspondía. Más justa y equilibrada en la apreciación del sentido de la Escritura fué la Escuela antioquena en la que encontramos la "Theoria" para descubrir un sentido más profundo que el literal histórico. Admitido en ambas escuelas cristianas el doble sentido de la Escritura, vino luego una confusión en la terminología de los diversos sentidos en que se exponía la Escritura: *moral, alegórico, místico, espiritual*; denominaciones con que se comprendía todo cuanto sobrepasaba la letra del texto. Lo resumía el célebre dístico latino de la Edad Media: "*Littera gesta docet; quid credas allegoria-moralis quid agas, quo tendas anagogia*". Es evidente que las tres categorías que se oponen al literal histórico (*litteralis* qui gesta docet) son ni más ni menos que los diversos objetos a que se refiere el sentido espiritual, objetos que igualmente toca el literal, ya que según este en la Escritura existe lo que debemos creer y obrar y a lo que debemos aspirar. Paralela al doble sentido de la Escritura se desarrolló en la Iglesia una doble tendencia: la simplemente doctrinal o teológica fundada en la letra del texto sagrado, pero profundamente entendido, como en los grandes Doctores de la Edad Media; y la mística fundada en el sentido espiritual, heredera más o menos directa del alegorismo alejandrino. En una y en otra tendencia persiste la misma idea: la profundidad de la letra de la Escritura. Fruto de esa idea y de esa doble tendencia es la abundancia en su exposición. Repasemos por ejemplo los Comentarios de Cornelio A Lapide que ha sabido recoger todo cuanto le había precedido. Y llegamos a nuestros tiempos de crítica histórica y literaria en que se ha definido con exactitud tanto el concepto de exégesis bíblica como el de los sentidos escriturísticos.

En una y en otros no interesa más que lo que Dios, autor principal de la Escritura, ha intentado decirnos; no lo que el hombre haya podido deducir de la palabra de Dios o haya especulado a propósito de la misma; menos si no ha hecho más que servirse de ella como de ropaje para vestir sus propios pensamientos. Aquí se nos atraviesan los refractarios a la admisión del sentido "plenior" para objetarnos: "Descartemos de la exégesis patristica (y aún de la de los apóstoles) cuanto pertenece al llamado sentido consecuente (que no es propiamente bíblico) y al acomodado, y lo que quede en la auténtica exégesis entrará en el sentido literal o típico bien comprobado". Respondemos que, de-



jado a un lado si todo lo llamado sentido consecuente es o no verdadero sentido bíblico, y hecha esa depuración en la exégesis tradicional, nos quedan muchas cosas que no se encuadran en los sentidos literal y típico, tal como los entendemos ahora. La exégesis tradicional, entendiéndolo por "tradicción" algo más que los comentarios de los Padres y escritores y dando a esta un concepto dinámico y permanente bajo la acción del divino Espíritu—nos dice que en determinados textos escriturísticos Dios ha dicho tales y tales cosas; que en ellos se contienen tales verdades que luego se han profesado explícitamente en la Iglesia; no discurren o especulan sobre los textos; los interpretan; nos dicen lo que allí hay y que antes no se había visto, al menos con suficiente claridad. Cuando vemos que este progreso en el conocimiento de la palabra de Dios responde exactamente al que se verifica en las obras de la naturaleza, hallamos en esta analogía puesta por el mismo Dios una confirmación de nuestro punto de vista. ¡Cuántas cosas, cuántos fenómenos y actividades descubrimos ahora en los seres inorgánicos y orgánicos, que antes no era posible descubrir por carencia de instrumentos ópticos adecuados! No nos extrañe que ahora después del progreso de la divina revelación y del conocimiento de la misma a que hemos llegado gracias a la misma Escritura, a la tradición, al Magisterio de la Iglesia, a la obra de los Doctores, descubramos con más o menos certeza en la palabra divina, que se escribió hace muchos siglos, un sentido que antes no se percibía o no claramente.

A estas consideraciones generales basadas en la exégesis tradicional, que parte de los mismos apóstoles intérpretes auténticos del Antiguo Testamento, añadamos otras que nos sugieren los últimos documentos del Magisterio eclesiástico. Y entre ellos ocupan lugar preeminente las dos Bulas marianas, "Ineffabilis Deus" y "Munificentissimus Deus".

Las Encíclicas sobre la Escritura, "Providentissimus Deus" (León XIII), "Spiritus Paraclitus" (Benedicto XV), "Divino Afflante Spiritu" (Pío XII) y otros documentos de la Comisión Bíblica insisten en el doble sentido de la Escritura, en el uso de los criterios teológicos para su interpretación, en una exposición más doctrinal; rechazando los excesos de un nuevo alegorismo, recomiendan la exposición espiritual de los Padres. No ha faltado quien en ellas ha querido ver una insinuación o paso hacia el sentido "plenior". No queremos dejar de consignar y comentar brevemente las siguientes palabras de la Encíclica "Humani generis" a que ya hemos aludido y que creemos hacen a nuestro intento; son las siguientes: "Verum quoque est theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes: eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in sacris Litteris et in

divina traditione sive explicitè sive implicitè inveniantur. Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut nunquam reapse exhaustiatur”.

El Santo Padre recuerda al teólogo—y también al exégeta en su exposición teológica de la Escritura, que ha de ser la más noble y principal—su oficio, a saber: demostrar cómo las verdades que ahora enseña claramente el Magisterio vivo y actuante en todo momento de la Iglesia, se contienen explícita o implícitamente en la Escritura o en la Tradición. Nuestra teoría sobre el sentido pleno tiene igual aplicación a la Escritura que a la Tradición; las verdades de esta, sus fórmulas sobre un determinado dogma en la primitiva Iglesia, en los primeros Padres o escritores que las redactaron no alcanzaron aquella plenitud de sentido con que ahora las entendemos; por ejemplo la antítesis *Eva-María*. Por el llamado “método regresivo” procedemos de la actual enseñanza de la Iglesia o del actual progreso teológico a las fórmulas antiguas de la tradición o a los textos escriturarios y vemos qué verdades se enuncien explícitamente y qué verdades se contengan implícitamente. ¿Qué es esto sino aplicar la teoría del sentido “plenior”? Lo actual, lo que ahora vemos con certeza por el Magisterio de la Iglesia, allí estaba formalmente enunciado y en virtud del significado de sus palabras. Asimismo ese tesoro inagotable de las fuentes, sea de los textos escriturísticos o de las fórmulas de la tradición, de ninguna manera mejor se ve que en la teoría del sentido “plenior”. Finalmente advertimos que si el trabajo a base del sentido “plenior” le compete al teólogo y exégeta para elaborar primera la Teología\* bíblica y en ella asentar sólidamente la Teología dogmática, la certeza sobre las conclusiones de su investigación le ha de venir del Magisterio eclesiástico. Este además parece como que nos proporciona algunos ejemplos de ese sentido “plenior”. Y nos referimos a las dos Bulas marianas y los textos de Gén. III, 15 y Luc. I, 28. La Bula “Ineffabilis Deus” encuadra ambos textos en la tradición y a la luz de esta los interpreta de modo que comprendan el misterio de la pureza original de María. La “Munificentissimus Deus” a su vez engloba el Protoevangelio en la doctrina tradicional de María, segunda Eva; y a la luz de esta lo interpreta de suerte que la victoria anunciada en el vaticinio comprenda la victoria sobre la muerte y precisamente por la glorificación anticipada. Los célebres párr. de esta Bula, 38-39 nos ha parecido un buen ejemplo de exposición plena del Protoevangelio. Decisiones posteriores del mismo Magisterio nos harán ver también en el famoso texto la verdad de la corredención mariana cuya máxima probabilidad nos suministran argumentos exegéticos y teológicos idénticos

a los aducidos en pro de la Concepción y de la Asunción. En resumen y en conclusión podemos asegurar que, si la teoría del sentido "plenior" responde admirablemente a esas necesidades, independientemente posee buenos argumentos para establecer su existencia, argumentos que nos ha suministrado la exégesis tradicional y las directrices del Magisterio eclesiástico.

Enlazada la cuestión del sentido "plenior" con los conceptos y con los límites que se deban marcar a la exégesis, a la Teología bíblica y a la misma Teología no es extraño haya todavía cierta confusión en la definición misma del sentido "plenior" y en los criterios que para su utilización deban tenerse en cuenta.

Quienes practiquen una exégesis verdaderamente teológica, la exégesis que pide Pío XII en su Encíclica "Divino Afflante Spiritu", admitan o no este nuevo sentido en la Escritura, se encontrarán frecuentemente en los resultados a que lleguen en la exégesis de los textos. Por lo que nos parecen muy oportunas—y con ellas terminamos—estas observaciones de Moeller en su artículo "Bible et Oecumenisme" (7). Según la finalidad del artículo, que es señalar las convergencias de católicos y protestantes en la lectura e interpretación de la Biblia, una de ellas es esa exégesis *integral* que normalmente llegue a la elaboración de una *Teología bíblica*. Señala a continuación la opinión y tendencia de los que no quieren hacer entrar en la exégesis sino lo que nos da el sentido literal conforme a la intención del autor secundario de la Escritura, dejando lo demás a la Teología; y la de los que afirman que la exégesis *integral* lleva consigo la Teología bíblica. Cree que en esto hay más cuestiones de terminología que de cosas; en concreto se coincide y se llega a los mismos resultados. Señala las razones fundadas en la exégesis tradicional para admitir un sentido espiritual del que se desprende un sentido plenario de la Escritura que evita el falso dilema de la controversia entre "literalistas" y "alegoristas". Lo que importa es descubrir todo el *sentido divino* (todo lo que Dios ha intentado) inscrito en los mismos acontecimientos históricos. Que este trabajo se llame "exégesis" o "teología", poco importa, si se tiene en cuenta este punto de vista profundo en la lectura de la Biblia. Había recordado antes que la exégesis patrística, no obstante sus excesos alegorizantes, empieca a encontrar acogida entre los teólogos, los cuales van admitiendo que por varios siglos la teología no fué otra cosa que un comentario del sentido plenario de la Escritura. Hasta aquí resumimos el pensamiento de Moeller, copiando alguna de sus frases.

---

(7) Cf. *Irenikon*, XXIII (1950), pág. 170 ss.

Por nuestra parte concluimos: Dentro de una confusión en la terminología que para bien de todos es de desear desaparezca, se ve algo comúnmente admitido y que fácilmente se destaca y es: *un sentido* de la Escritura que sobrepase lo que hasta ahora se entendía por *literal histórico*, pero en la misma línea de la letra de la Escritura; y en cuanto a la exégesis, que sea tal que, si no es ya una verdadera teología bíblica, en ella desemboque. A esto creemos nos invitan los últimos documentos del Magisterio eclesiástico.

# INDICES

- I. — Analítico de los estudios.
- II. — De personas citadas.
- III. — General del volumen.



## INDICE ANALITICO DE LOS ESTUDIOS

### I) VALORACION SOBRENATURAL DEL COSMOS SEGUN LA BIBLIA

<b>El reinado de Dios en el Antiguo Testamento”, por el R. P. Maximiliano García Cordero, O. P. . . . .</b>	<b>3-32</b>
Introducción . . . . .	5
La base teológica del “reinado de Dios” . . . . .	5
1. Sobre la naturaleza en general . . . . .	6
Los relatos del Génesis . . . . .	6
En los salmos . . . . .	7
En la literatura profética y en la sapiencial . . . . .	13
2. ¿Sobrenaturalización del cosmos? . . . . .	14
3. Sobre el hombre como ser racional . . . . .	16
4. Yahvé, Rey del pueblo escogido . . . . .	18
5. Yahvé, Rey del mundo, Rey de los Cielos . . . . .	20
6. Reinado escatológico . . . . .	27
Conclusión . . . . .	30
<b>“La Teología de la Historia en el Antiguo Testamento”, por el R. P. Rafael Criado, S. J. . . . .</b>	<b>33-78</b>
Introducción . . . . .	35
Historia . . . . .	35

Filosofía de la Historia . . . . .	36
Teología de la Historia . . . . .	38
La controversia Feret-Huby . . . . .	40
I. — Presupuestos de una Teología de la Historia en el A. T.	43
Tanteos del pensamiento extrabíblico . . . . .	43
Personalismo del Dios del A. T. . . . .	43
Su carácter único . . . . .	47
Concepción unitaria de la humanidad y de su origen ..	53
Unidad de destino . . . . .	54
II. — Factores de la Historia . . . . .	59
Problema de la relación entre causalidad divina universal y libertad humana . . . . .	59
III. — Leyes de la Historia . . . . .	64
Enunciados de la Escritura . . . . .	64
Comparación con las leyes de Hegel, Comte y Lamprecht.	65
IV. — Sentido de la Historia como totalidad . . . . .	66
¿Tiene asignado un fin que deba alcanzar? . . . . .	66
¿Cumple la Historia con ese fin asignado por Dios? ..	68
¿Hay un momento central en la Historia? . . . . .	69
<b>“Dimensiones cósmicas de la Soteriología paulina”, por el</b>	
<b>  M. I. Sr. D. José María González Ruiz, Pbro . . . . .</b>	<b>79-102</b>
I. — Invasión de lo soteriológico en la cristología paulina ..	81
II. — La “sotería” en su vertiente negativa: Reparación de la catástrofe . . . . .	83
1. Los dos “Adanes” (1 Cor. 15 y Rom. 5, 12-21) ..	83
2. El gemido de la creación (Rom. 8, 19-22) . . . .	86
3. “Christos-Kyrios” (Fil. 2, 5-11) . . . . .	89
4. La reconciliación universal (Col. 1, 20) . . . . .	92
III. — La “sotería” en su vertiente positiva: aportación del ser sobrenatural . . . . .	93
1. “Cristo, Primogénito de toda criatura” (Col. 1, 15-20) . . . . .	94



2. La "Anakefalaiosis" (Ef. 1, 10) . . . . .	96
3. La "Plerosis" cósmica (Ef. 1, 23; 4, 10) . . . . .	98
4. El "Heredero de todas las cosas" (Hebr. 1, 2, 10). . . . .	99
IV. — Conclusión . . . . .	101
<b>"Gravitación escatológica del cosmos en el Nuevo Testamento", por el M. I. Sr. D. José María González Ruiz, Pbro. . . . .</b>	<b>103-128</b>
I. — Integración del cosmos en el mundo futuro . . . . .	105
II. — Interpretación de la escatología neotestamentaria . . . . .	110
1. Sinópticos . . . . .	110
a) Escatología subsiguiente . . . . .	110
b) La Utopía del Reino social . . . . .	112
c) La Escatología realizada . . . . .	112
2. Hechos de los Apóstoles . . . . .	114
3. Primera Epístola de San Pedro . . . . .	116
4. San Pablo . . . . .	117
5. Epístola a los hebreos . . . . .	117
III. — Unidad y unicidad de la historia de la salud . . . . .	118
1. La tesis de O. Cullmann . . . . .	119
2. El "Misterio de Cristo", como panorama histórico en San Pablo . . . . .	121
3. La gestación del "eón" futuro (Rom. 8, 22) . . . . .	125
IV. — Conclusión . . . . .	126

II) LA INSPIRACION BIBLICA

<b>"La naturaleza de la inspiración según el Cardenal Franzelin", por el R. P. Luis Arnaldich, O. F. M. . . . .</b>	<b>131-164</b>
Apogeo y decadencia del sistema de Franzelin . . . . .	133
Franzelin conocedor del problema . . . . .	134

Dios autor de los libros sagrados . . . . .	137
Concurso divino y humano . . . . .	140
Parte formal del libro . . . . .	141
Parte material del libro . . . . .	146
Anotación al sistema de Franzelin . . . . .	149
a) Método empleado por Franzelin . . . . .	149
b) Parte formal y parte material . . . . .	157
<b>“La teoría de la instrumentalidad explica, facilita y garantiza el concepto de inspiración bíblica”, por el Dr. D. Gumer-sindo Cuadrado Maseda, canónigo . . . . .</b>	<b>165-176</b>
Introducción . . . . .	167
I. — Valor y límites de la teoría de la instrumentalidad aplicada a la inspiración bíblica . . . . .	168
II. — ¿Se tiene que recortar la intención inspirativa de Dios por el conocimiento e intención del hagiógrafo? . . . . .	174
<b>“Interpretación teológica de la inspiración”, por el R. P. Fernando Sebastián, C. M. F. . . . .</b>	<b>177-186</b>
Introducción . . . . .	179
I. — Explicaciones posibles de la inspiración . . . . .	180
A) Coordinación . . . . .	181
B) Subordinación . . . . .	182
II. — La inspiración, instrumentalización del hagiógrafo . . . . .	183
A) Desde Dios . . . . .	183
B) Desde el hagiógrafo . . . . .	184
<b>“Inspiración, causalidad instrumental y sentido pleno”, por el R. P. Pedro Franquesa, C. M. F. . . . .</b>	<b>187-208</b>
Introducción . . . . .	189
Tesis. La inspiración explicada por causalidad instrumental no supone el conocimiento total por parte del hagiógrafo de lo que haya querido decir Dios . . . . .	190

Argumentos . . . . .	192
I. — Por el concepto general de inspiración . . . . .	192
II. — Por la naturaleza de la causalidad instrumental . . . . .	193
III. — Contenido real de los conceptos . . . . .	205
IV. — Por la tendencia en ver sentidos ocultos . . . . .	206
Conclusión . . . . .	206

**“Duración del carisma de la inspiración en el Antiguo y Nuevo Testamentos”, por el R. P. Paulino Bellet, O. S. B. . . . .** 209-222

Introducción y estado de la cuestión . . . . .	211
I. — Duración de la inspiración en el Antiguo Testamento . . . . .	214
II. — Aplicación al Nuevo Testamento . . . . .	218
Conclusión . . . . .	221

III) OTROS ESTUDIOS

**“Una nueva teoría sobre las fuentes genesíacas”, por el R. P. José Ramos, C. M. F. . . . .** 225-340

Introducción . . . . .	226
I. — El primer relato de la creación o sea el heptamerón (Gén. 1, 1-2, 3 P) . . . . .	233
II. — El segundo relato de la creación, y la caída (Gén. 2, 4-3, 24 EJ) . . . . .	234
III. — La posteridad de cainitas y setitas . . . . .	235
IV. — La genealogía de los setitas cronizada por P. o sea “Libro de los fastos de Adam” (Gén. 5, 1-31 P) . . . . .	237
V. — El relato del diluvio, o sea “Los fastos de Noé” (Gén. 6, 1-9, 28 EJ y P) . . . . .	238
a) La corrupción general (6, 1-8 EJ) . . . . .	238
b) La preparación del Area (Gén. 6, 9-7, 6 EJ y P. . . . .	239

c)	La entrada en el Area ante el diluvio (Gén. 7, 7-17a EJ y P) . . . . .	241
d)	La crecida de las aguas (Gén. 7, 17b-24 EJ y P).	242
e)	La merma de las aguas (8. 1-12 EJ casi todo).	243
f)	La salida del area (Gén. 8, 15-19 EJ y P) . . . .	244
g)	El sacrificio, la bendición y la alianza (Gén. 8, 20-9, 17 EJ y P) . . . . .	245
h)	Noé después del diluvio (Gén. 9, 18-28 EJ) ..	247
VI. — Las dos relaciones del diluvio por separado . . . . .		249
a)	El relato del diluvio según EJ . . . . .	250
b)	El relato del diluvio según P, o sea “Los fastos de Noé” . . . . .	252
VII. — La tabla de los pueblos y su dispersión (Gén. 10, 1-11, 9 P y EJ) . . . . .		254
a)	La tabla de los pueblos salidos del Area (Gén. 10, 1-32) . . . . .	254
b)	La confusión de las lenguas y la dispersión (Gén. 11, 1-9 EJ) . . . . .	256
VIII. — Genealogía de los semitas, cronizada por P. o “Fastos de Sem” (Gén. 11, 10-25) . . . . .		258
IX. — Historia de Abraham y Lot o “Los fastos de Terah” (Gén. 11, 27-25, 11) . . . . .		259
a)	Parentela de Abraham (Gén. 11, 27-32 EJ y P).	259
b)	Abraham se establece en Kanaán (Gén. 12, 1-9 [+ e. 20]; 12, 10-13, 18 EJ y P) . . . .	260
c)	La expedición de los Reyes orientales, Melquisedee (Gén., cap. 14, X) . . . . .	263
d)	Alianza de Yalvé con Abram (Gén., cap. 15 EJ).	264
e)	Nacimiento de Ismael, el hijo de la Esclava (Gén., cap., 16 EJ y P) . . . . .	265
f)	La Circuncisión y las promesas (Gén., cap. 17, EJ y P) . . . . .	266
g)	El Señor promete un hijo a Sara, y Abraham intercede por Sodoma (Gén. 18 EJ) . . . . .	268
h)	Dstrucción de Sodoma y liberación de Lot (Gén. 19, 1-29 EJ casi todo) . . . . .	269
i)	Incestuosa descendencia de Lot (Gén. 19, 30-38).	269

j)	Nacimiento de Isaac y expulsión de Ismael (Gén. 21, 1-21 EJ y P) . . . . .	269
k)	Alianza de Abraham con Abimelek (Gén. 21, 22-34 de EJ, salvo el último v.) . . . . .	270
l)	El sacrificio de Isaac (Gén. 22, 1-19 EJ) . . . . .	273
m)	Genealogía de Nahor, hermano de Abraham (Gén. 22, 20-24 EJ) . . . . .	273
n)	Adquisición del campo de Efrón (Gén., cap. 23 EJ) . . . . .	274
o)	El matrimonio de Isaac con Rebeca (Gén., cap. 24 EJ) . . . . .	274
p)	Muerte y sepultura de Abraham (Gén. 25, 7-11 EJ y P) . . . . .	277

X. — Los hijos de las concubinas de Abraham (Gén. 25, 12-17 [+ 25, 1-6], 18) . . . . . 278

a)	Los hijos de Agar o "Fastos de Ismael" (Gén. 25, 12-17 EJ y P) . . . . .	278
b)	Los hijos de Quetura (Gén. 25, 1-6, 18 EJ) . . . . .	279

XI. — Historia de Isaac y sus hijos o "fastos de Isaac" (Gén. 25, 19 s. [+ 25, 11; 26, 1-34] — 35, 29) . . . . . 282

a)	De Hay-Ro'i a Gerar y a Berseba (Gén. 25, 19 s. [+ 25, 11; 26, 1-34] P y EJ) . . . . .	282
b)	Nacimiento de Esaú y Jacob. Episodio del plato de lentejas. Casamiento de Esaú (Gén. 25, 21-34; + 26, 34. 35 EJ y P) . . . . .	285
c)	Jacob obtiene fraudulentamente la bendición de su padre (27, 1-45 EJ) . . . . .	287
d)	Envío de Jacob a casa de Labán (Gén. 27, 46-28, 9 E y P) . . . . .	288
e)	El sueño de Jacob (28, 10-22 EJ) . . . . .	290
f)	Llegada de Jacob a Harán. Sus casamientos (Gén. 29, 1-14 EJ. Gén. 29, 15-30 EJ y P) . . . . .	291
g)	Los hijos de Jacob (29, 31-30, 24 EJ) . . . . .	293
h)	La hacienda de Jacob (30, 25-43 EJ) . . . . .	294
i)	Salida de Jacob para Kanaán (31, 1-18 EJ y P). . . . .	295
j)	Le alcanza Labán y pacta con él (31, 19-32, 1, EJ). . . . .	297
k)	Mensaje de Jacob a Esaú (32, 1-22 EJ) . . . . .	299
l)	Lucha misteriosa con el ángel (32, 23-31 EJ) . . . . .	299

<i>m)</i> Encuentro fraternal con Esaú (33, 1-17 EJ) ..	301
<i>n)</i> Jacob en Siquem. Rapto de Dina (32, 18-34, 31 EJ) ..	301
<i>o)</i> Jacob de vuelta en Betel (35, 1-15 EJ y P) ..	303
<i>p)</i> Camino de Mambré y muerte de Isaac (35, 16-29 E y P) ..	305
XII. — “Los fastos de Esaú” (Gén. 36, 1-37, 1 P y EJ) ..	308
XIII. — Historia de Jacob y de Josef, o sea “Fastos de Jacob” Cap. 37-50) ..	310
<i>a)</i> Josef llevado a Egipto (cap. 37 EJ y P) ..	310
<i>b)</i> Judá y Tamar (cap. 38 EJ) ..	315
<i>c)</i> Esclavitud y exaltación de Josef (cap. 39-41 EJ y P) ..	315
<i>d)</i> Viajes de los hermanos de Josef a Egipto (Gén. 42, 1-44, 34 EJ y P) ..	318
<i>e)</i> Josef se da a conocer a sus hermanos (cap. 45 EJ y P) ..	323
<i>f)</i> Instalación de Jacob y su familia en Egipto (46, 1-47, 28 EJ y P) ..	326
<i>g)</i> Ante la próxima muerte de Jacob (47, 29-48, 22 EJ y P) ..	329
<i>h)</i> El Testamento de Jacob y su muerte (cap. 49 EJ y P) ..	333
<i>i)</i> Funerales de Jacob (50, 1-14 EJ y P) ..	335
<i>j)</i> Últimos años y muerte de Josef (50, 15-26 EJ y P) ..	338
Conclusión ..	339
<b>“El fin de las parábolas de Cristo y el Salmo 77”, por el R. P. Severiano del Páramo, S. J. ..</b>	<b>341-364</b>
Introducción ..	343
I. — Argumento general del Salmo 77. Su forma parabólica y su contenido profético ..	344
II. — El versículo 2 en el Salmo y en la cita de San Mateo 13, 35. Relaciones entre el salmista y Cristo ..	350

III. — Sentido en que el evangelista refiere a Cristo las palabras del salmo . . . . .	355
IV. — La cita del salmo en San Mateo no se puede explicar en sentido meramente acomodaticio . . . . .	359
V. — Conclusiones . . . . .	362
<b>“Los viajes de Jesús a Jerusalén según San Lucas”, por el R. P. Juan Leal, S. J. . . . .</b>	<b>365-382</b>
I. — La sección de los viajes en el Evangelio de San Lucas . .	367
II. — La realidad histórica de los viajes en San Lucas . . . .	370
III. — El marco cronológico de los viajes en San Lucas. . . . .	373
IV. — Comparación de los viajes según San Lucas y San Juan . .	375
<b>“Porro unum est necessarium (Luc. 10, 42)”, por el R. P. José María Bover, S. J. . . . .</b>	<b>383-390</b>
I. — Problema textual . . . . .	385
II. — Problema exegético . . . . .	387
<b>“Desearéis ver uno de los días del Hijo del Hombre (Luc. 17, 22)”, por el R. P. José María Bover, S. J. . . . .</b>	<b>391-398</b>
Doble interpretación, retrospectiva y escatológica . . . . .	393
Examen de los fundamentos de ambas interpretaciones . . . . .	394
Se mantiene como más probable la retrospectiva . . . . .	397
<b>“Plenitud mesiánica”, por el R. P. Pablo Luis Suárez, C. M. F. . . . .</b>	<b>399-420</b>
Introducción . . . . .	401
I. — Condiciones y elementos de la plenitud . . . . .	402
El elemento “límite” . . . . .	404
El elemento “perfección” . . . . .	404
El elemento “identidad” . . . . .	404

II. — Formas de “Plenitud” . . . . .	405
A) Formas negativas . . . . .	406
a) Formas heterodoxas . . . . .	406
b) Formas ortodoxas . . . . .	408
B) Formas positivas . . . . .	411
a) Tesis integral . . . . .	411
b) Plenitud iterativa . . . . .	412
c) Evolución mesiánica . . . . .	413
1) Vitalidad rítmica . . . . .	414
2) Iluminación profética . . . . .	415
d) Plenitud escatológica . . . . .	416
e) Plenitud de economía . . . . .	418
Conclusión . . . . .	419

**“Justificación del sentido “plenior” dentro de las necesidades a que responde”, por el R. P. Máximo Peinador. C. M. F.** 421-438

Introducción . . . . .	423
Reacción contra la exégesis literalista . . . . .	425
La armonía de ambos testamentos . . . . .	426
Progreso dogmático subjetivo o en cuanto a nuestro conocimiento . . . . .	427
El sentido “plenior” y la mariología . . . . .	430
Fundamentos objetivos de la teoría del sentido pleno . . . . .	433



## INDICE DE PERSONAS CITADAS

[Los números indican las páginas del volumen]

- Agustín (S.), 38, 109, 192, 269, 347, 349, 354, 355, 356, 357, 386, 411.  
 Alberto Magno (S.), 387, 394.  
 Albright, 50.  
 Alonso de Madrigal, 413.  
 Althaus, P., 87.  
 Ambrosio (S.), 138.  
 Apolo, 214.  
 Arbiol, A., 136.  
 Arigler, 410.  
 Arnaldich, L., XV, 131.  
 Assemani, 410.  
 Atanasio (S.), 348, 357.  
 Aubert, R., 36, 41.  
 Ausejo, S., XX-XXII.
- Baumker, 39.  
 Balmes, J., 35.  
 Báñez, D., 145, 146, 147, 162.  
 Bardy, G., 136.  
 Barradas, S., 361.  
 Barth, K., 95.  
 Basilio Magno (S.), 109, 158, 386.  
 Bauer, 407.  
 Baumgartner, 406, 407 .  
 Baur, 39.  
 Bea, A., 138, 149, 162, 180, 212.  
 Beda (S.), 356, 394, 395, 411.
- Belarmino (S.), 162, 215, 346, 347, 348, 354, 358.  
 Beleth, J., 215.  
 Belser, 376.  
 Bellet, P., 209.  
 Benedicto XV, 363, 435.  
 Bengel, 394.  
 Benoit, P., XVI, 162.  
 Bernheim, 35, 36.  
 Bevan, 216.  
 Bismarck, VII.  
 Bisping, 394.  
 Boismard, M. E., 100, 218, 219, 222.  
 Bonfrerio, 136, 153.  
 Bonnard, P., 89, 90.  
 Bonsirven, J., 85, 106, 218.  
 Bouyer, 42.  
 Bover, J. M.<sup>a</sup>, XVI, XVII, XIX, 360, 376, 383, 391, 419.  
 Braun, 430, 431, 426.  
 Bultman, R., 81.  
 Burney, C. F., 83.  
 Burger von, 394.  
 Buzy, D., 358, 370, 402.
- Cadbury, H., 115.  
 Calés, J., 344.  
 Calmet, 394, 410.

- Camerlynck, 370.  
 Camus, Le., 376.  
 Casiodoro, 138.  
 Cerny, E. A., 94.  
 Cirilo de Alejandría, (S.), 356, 394.  
 Cirilo de Jerusalén (S.), 109.  
 Citterio, B., 35.  
 Claudel, 414.  
 Clemente, 38.  
 Clemen, D., 402.  
 Coccecio, 412.  
 Colani, 112.  
 Colunga, A., 271, 387, 402, 414.  
 Collomb, 134, 154.  
 Comte, A., 65.  
 Congar, Y. M.-J., VI, 42.  
 Coppens, J., 207, 402, 407, 409, 413,  
 414, 415, 425, 426, 433.  
 Corderio, 386.  
 Cornelio a Lapide, 358, 394, 434.  
 Cornely, 133, 376, 393.  
 Couroyer, B., 49.  
 Courtade, G., XIX, XX, 133, 160.  
 Cremer, 407.  
 Crets, 133.  
 Criado, R., 33.  
 Cuadrado Masada, G., XVII, 165.  
 Cullman, O., 119.  
  
 Chaîne, J., 134, 227.  
 Charlier, C., 142.  
 Christmann, F. N., 136.  
  
 Damasceno, Juan (S.), 386.  
 Daniélou, J., 42, 402, 425.  
 Dausch, 378, 379.  
 Davies, W., 83, 85, 90, 91, 216.  
 Delitzsch, F., 407.  
 Dennefeld, 216, 416.  
 Devresse, 416.  
 Didier, G., 36.  
 Didon, 376.  
 Dieckmann, H., 152, 154.  
 Dillman, 407, 408.  
 Dittman, 416.  
  
 Dittmar, W., 402.  
 Dobschütz, E., 112.  
 Dodd, C. H., 113.  
 Domiciano, 219.  
 Donoso Cortés, J., 35.  
 Dorado, G., 358, 394.  
 Dubarle, A. M., 42, 49, 50.  
 Durand, 134, 359.  
 Durr, 416.  
 Dutouquet, H., 147.  
  
 Eichrodt, W., 46, 52, 54, 58, 63.  
 Eijo Garay, L., III.  
 Estío, G., 146, 357.  
 Ettlinger, 39.  
 Eutimio, 394.  
 Ewald, 394.  
  
 Féret, 40, 41, 42.  
 Fernández, A., 149, 363, 402.  
 Fessard, 42.  
 Filón, 83, 84, 115, 214, 215.  
 Fillión, 358, 394.  
 Flew, R. N., 112.  
 Förster, W., 99.  
 Fôuard, 394.  
 Franquesa, P., XVIII, 187.  
 Franzelin, J., B., Card., XV-XVI,  
 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138,  
 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146,  
 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153,  
 154, 155, 158, 159, 160, 161.  
 Fromont, L., 146.  
  
 Galindo, P., 36.  
 García Cordero, M., 3.  
 Garofalo, S., 156, 216.  
 Gasser, 156.  
 Gangler, E., 81.  
 Genebrardo, 146.  
 Gesenius, B., 360.  
 Geyser, J., 35.  
 Gil Ortega, U., 35.  
 Gil Ulecia, A., 144, 149.

- Girard, L., 367, 368, 369, 370, 371, 376, 377, 378.  
 Glasius, 407.  
 Goguel, M., 108.  
 González Ruiz, J. M.<sup>a</sup>, 79, 82, 94, 98, 103.  
 Göttberger, 216.  
 Granderath, Th., 163.  
 Gresman, 416.  
 Gribbomont, J., 402, 415.  
 Guillet, 414.  
 Guy, H. A., 111.
- Hamel, 153.  
 Hanck, 361.  
 Haneberg, 136, 152, 181.  
 Hegel, 65, 70, 414, 415.  
 Heinisch, P., 63, 216.  
 Heinz Kruse, 89.  
 Henstenberg, 407.  
 Heráclito, 44.  
 Hessler, B., 156.  
 Hoepfel, 407.  
 Holden, H., 136.  
 Holzmeister, 410, 411.  
 Höpel, 216.  
 Höpfl-Gut, 212.  
 Huby, 40, 41, 42.  
 Huet, 215.  
 Hummelauer, 50.  
 Hurter, 133.
- Iahan, 410.  
 Ignacio de Antioquía (S.), 116.  
 Ireneo (S.), 38, 97.
- Jacome, J. M., 162.  
 Jahn, 136, 152, 181.  
 Jansenio, 146.  
 Jansenio de Gante, 348, 351, 354, 358, 394, 395, 409.  
 Jansenio de Ypres, 394.  
 Jerónimo (S.), 109, 214, 215, 344, 345, 346, 347, 353, 354, 355, 356, 357, 386, 409.
- Josefo, 115.  
 Joüon, 387, 388, 394.  
 Journet, Ch., 35, 38.  
 Juan Crisóstomo (S.), 354, 356, 357, 386.  
 Juan de Salisbury, 215.  
 Juliano el Apóstata, 409.  
 Junker, H., 54.  
 Justino (S.), 48.
- Kahana, 216.  
 Kasteren, J. P., 133.  
 Ketter, 96.  
 Kittel, 95.  
 Klausner, J., 364.  
 Kleutgen, 133.  
 Knabenbauer, J., 77, 352, 376, 387, 394.  
 Kneller, C. A., 69.  
 Kneucker, 216.  
 Knox, W. L., 84.  
 Köhler, L., 49.  
 Kohlgrüber, 410.  
 Kortleiner, 412.  
 Kremenz, Ph., 402.  
 Kuinoel, 394.
- Lagrange, J. M., XVI, 25, 26, 29, 32, 88, 134, 149, 213, 358, 376, 378, 386, 387, 389, 393, 395.  
 Lake, K., 115.  
 Lambert, G., 49, 50.  
 Lamprecht, 65.  
 Lamy, 388.  
 Larrañaga, V., 155.  
 Lasurski, 60.  
 Leal, J., 365.  
 Lebreton, J., 133, 136, 370.  
 Leckie, J., 111.  
 León XIII, 169, 182, 183, 192, 193, 195, 433, 435.  
 Lepicier, Card., 358, 394.  
 Lessio, L., 133, 136, 153, 162.  
 Levesque, 378, 379.  
 Lietzmann, H., 109.

- Lightfoot, J., 376.  
 Loisy, 409.  
 Lubac, H. de, 35, 409.  
 Lucas Brugense, 394.  
 Lusseau, 134, 154.  
 Lutero, M., 407.  
  
 Macario (S.), 386.  
 Maldonado, J. de, 359, 360, 361, 374,  
 388, 394, 395, 397, 406, 410, 413.  
 Malévez, L., 42.  
 Malvenda, 146.  
 Manson, W., 113.  
 Maritain, S., 38.  
 Marshall, 216.  
 Masson, Ch., 92, 93, 95.  
 Mazzella, Card., 133.  
 Meinertz, M., 82.  
 Mejía, J., 49, 50.  
 Melchor Cano, 413.  
 Melli, A., 402, 407.  
 Menochio, 394, 359.  
 Merk, A., 133, 211.  
 Metzinger, 216.  
 Michaelis, W., 95.  
 Miller, 216.  
 Moeller, 437.  
 Montuclard, 42.  
 Motzo, B., 215.  
 Muñoz Iglesias, S., XIII, XX, 424,  
 426, 429.  
 Muis, S. de, 358.  
 Murillo, L., 402, 406, 407, 408.  
  
 Nacar, E., 271, 300.  
 Nerón, 219.  
 Newman, 155.  
 Nicolás de Lira, 395, 413.  
 North, R., 35.  
  
 Oepke, A., 115.  
 Oesterley, 216.  
 Olshausen, 407.  
 Onias III, 214.  
  
 Orígenes, 38, 353, 386, 409, 411.  
 Osty, 214, 387.  
  
 Pablo de Santa María, 413.  
 Pagano, S., 136.  
 Páramo, S. del, 341.  
 Patrizzi, 346, 361, 363, 364, 376.  
 Pedro de Riga, 215.  
 Peinador, M., XIX, XX, 421.  
 Penna, A., 216.  
 Pesch, P., 133, 136, 151.  
 Peters, 416.  
 Pfattisch, 379.  
 Pío XII, VIII, 156, 161, 162, 363,  
 435, 437.  
 Pirot, 358.  
 Prado, J., 216, 353.  
 Prat, F., 82, 155, 395, 396.  
  
 Ramos García, J., 225, 417.  
 Ranolder, 410.  
 Reischl, 394.  
 Reitmayer, 412, 413.  
 Renié, 387.  
 Ricciotti, 370, 376.  
 Rivera, A., 156.  
 Rohling, 135.  
 Rops, 387.  
 Rose, 378.  
 Rosemüller, 407.  
 Rosenweis, 407.  
 Rothstein, 216.  
 Ruffini, E., 376.  
  
 Sa, 394.  
 Sales, 358.  
 Sánchez, G., 77.  
 Sawicki, Fr., 35, 39, 43, 70.  
 Schanz, 394.  
 Schegg, 394.  
 Schildenberger, J., 46, 50, 51, 53, 58,  
 71, 402, 407.  
 Schlatter, 95.  
 Schmid, 133, 149.  
 Schneemann, 133.

- Schouppe, 411.  
 Schulte, A., 402.  
 Schürer, 216.  
 Schweitzer, A., 110, 111, 112, 114.  
 Sebastián, F., XVIII, 177.  
 Sellin, 216, 416.  
 Selvaggi, F., 37.  
 Selwyn, E. G., 116.  
 Sixto de Siena, 135, 136.  
 Simón-Dorado, 343, 387.  
 Socino, 407.  
 Soden, V., 386.  
 Steenkiste, 358.  
 Steuernagel, 407, 408.  
 Stier, 394.  
 Strack-Billerbeck, 87.  
 Suárez, F., XVI.  
 Suárez, P. L., 399.  
 Surenhisius, 410.  
 Swete, 216.  
 Synave, 162, 151, 155.
- Taciano, 292, 293.  
 Teofilacto, 97, 357, 361, 394.  
 Ternant, P., 402, 416.  
 Thackeray, 216.  
 Thalhofer, 358.  
 Theodoro de Mopsuestia, 415.  
 Thils, G., 35, 36.  
 Tholuck, 407, 410.  
 Tirino, 389, 394.  
 Titellmann, F., 358.  
 Tito de Bostra, 394.  
 Tito, Emperador, 216.
- Tomás de Aquino (S.), X, XVI, 26,  
 134, 135, 145, 158, 160, 161, 162,  
 172, 175, 201, 202, 365, 415.  
 Tonard, 376.  
 Torio, E., 417.  
 Tricot, 387.  
 Tromp. S., 148.  
 Tuya, M. de, 202.
- Ubaldi, 410.
- Vaccari, 415.  
 Vallarsi, 215.  
 Vázquez, 410.  
 Vespasiano, 216.  
 Vico, J. B., 35.  
 Vigouroux, 215.  
 Vitringa, 412.  
 Vilkmán, 112.  
 Vriezen, 49.
- Weiss, B., 386, 407, 408.  
 Weiss, H., 402.  
 Weiss, J., 110.  
 Wellhausen, 7, 24, 414.  
 Westcott-Hort, 386.  
 Windisch, H., 109.  
 Wissemán, 410.  
 Withehouse, 216.  
 Wrede, 112.
- Zanecchia, 134, 151.  
 Zorell, 96, 344.  
 Zumel, F., 135, 147.



# III

## INDICE GENERAL DEL VOLUMEN

INTRODUCCIÓN . . . . .	III-XXIII
<i>Saludo a los Sres. Semanistas y presentación del tema principal de las Semanas</i> , por el Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Leopoldo Eijo Garay . . . . .	III-XI
<i>Resumen de las sesiones de estudio y discusión</i> , por el Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias . . . . .	XIII-XXIII
VALORACIÓN SOBRENATURAL DEL COSMOS SEGÚN LA BIBLIA . . . .	1-128
<i>El reinado de Dios en el Antiguo Testamento</i> , por el R. P. Maximiliano García Cordero, O. P. . . . .	3-32
<i>La Teología de la Historia en el Antiguo Testamento</i> , por el R. P. Rafael Criado, S. J. . . . .	33-78
<i>Dimensiones cósmicas de la Soteriología paulina</i> , por el Dr. D. José María González Ruiz, Pbro. . . . .	79-102
<i>Gravitación escatológica del cosmos en el Nuevo Testamento</i> , por el Dr. D. José María González Ruiz, Pbro. . . . .	103-128
LA INSPIRACIÓN BÍBLICA . . . . .	129-222
<i>La naturaleza de la inspiración según el Cardenal Franzelin</i> , por el R. P. Luis Arnaldich, O. F. M. . . . .	131-164
<i>La Teología de la instrumentalidad explícita, facilita y garantiza el concepto de inspiración bíblica</i> , por el Dr. D. Gumer-sindo Cuadrado Maseda, Pbro. . . . .	165-176

<i>Interpretación teológica de la inspiración</i> , por el R. P. Fernando Sebastián, C. M. F. . . . .	177-186
<i>Inspiración, causalidad instrumental y sentido pleno</i> , por el R. P. Pedro Franquesa, C. M. F. . . . .	187-208
<i>Duración del carisma de la inspiración en el Antiguo y Nuevo Testamentos</i> , por el R. P. Paulino Bellet, O. S. B. . . .	209-222
OTROS ESTUDIOS . . . . .	223-438
<i>Una nueva teoría sobre las fuentes genesiáticas</i> , por el R. P. José Ramos, C. M. F. . . . .	225-340
<i>El fin de las parábolas de Cristo y el Salmo 77</i> , por el R. P. Severiano del Páramo, S. J. . . . .	341-364
<i>Los viajes de Jesús a Jerusalén según San Lucas</i> , por el R. P. Juan Leal, S. J. . . . .	365-382
<i>"Porro unum est necessarium (Luc. 10, 42)"</i> , por el R. P. José María Bover, S. J. . . . .	383-390
<i>"Desearéis ver uno de los días del Hijo del Hombre"</i> , por el R. P. José María Bover, S. J. . . . .	391-398
<i>Plenitud mesiánica</i> , por el R. P. Pablo Luis Suárez, C. M. F.	399-420
<i>Justificación del sentido "plenior" dentro de las necesidades a que responde</i> , por el R. P. Máximo Peinador, C. M. F. . .	421-438
INDICES: . . . . .	439-458
I. — Analítico de los estudios: . . . . .	441-450
a) Valoración sobrenatural del cosmos según la Biblia. . . . .	441-443
b) La inspiración Bíblica . . . . .	443-445
c) Otros temas . . . . .	445-450
II. — De personas citadas . . . . .	451-455
III. — General del volumen . . . . .	457-458









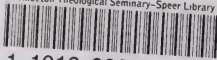




BS411 .S47 1953

Valoracion sobrenatural del "cosmos" Ia

Princeton Theological Seminary-Speer Library



1 1012 00006 0626